



سعد البازعي

قلق المعرفة

إشكاليات فكرية وثقافية







سعد البازعي

قلق المعرفة

إشكاليات فكرية وثقافية



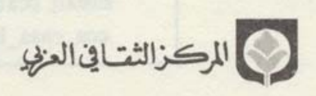


سعد البازعي

قلق المعرفة

إشكاليات فكرية وثقافية





سعد البازعي

قلـق المعرفـة

إشكاليات فكريـة وثقافيـة

الكتاب

قلق المعرفة

إشكاليات فكرية وثقافية

المؤلف

سعد البازعي

الطبعة

الأولى، 2010

عدد الصفحات : 256

الترقيم الدولي

ISBN: 978-9953-68-437-5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء (المغرب)

ص. ب : 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف : 522303339 ـ 522307651

فاكس : 212522305726+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت (لبنان)

ص. ب : 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف : 01750507 ـ 01352826

فاكس : 01343701 ـ (9611+)

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

cca_casa_bey@yahoo.com

الإهـداء

إلى أخي عبد الله.. الذي

أخذ بيدي في طرق القراءة الجادة

إن المفكرين الحقيقيين قليل في هذا الورى، والمشككين الحقيقيين أقل منهم، أما المطمئنون إلى كل شيء فملء الأرض... وأفتك أوبئة الإنسانية، ذلك الاطمئنان الداخلي، مرض الدهماء الذين يعومون في زبد أنفسهم، ولا يغوصون في لجتها، تلهيهم ثرثرة الساقية عن صمت النهر الهادئ حيث الحيتان الضخمة التي تبتلع حوت يونان...

مارون عبود

يا شعر يا تاريخ يا فلسفة

من أين يأتي قلق المعرفة؟

عبدالله البردوني

المحتويات

مقدمة

إذا كانت المقدمات هي آخر ما يكتب من الكتاب، كما قال باسكال ومن بعده هيغل، فإن العناوين تأتي في نهاية المقدمات، آخر الآخير، أو على أقل تقدير ترافقها في عملية السعي لتبين مسارات الكتاب. ويصدق ذلك بشكل خاص على كتب من النوع الذي يطالعه القارئ هنا وهو نوع شائع في عملية التأليف ولأسباب سأتوقف عند بعضها بعد قليل. لكني هنا أشير إلى أن ختامية المقدمة والعنوان، وإن لم تكن من مسلمات التأليف، فلربما كتبت مقدمات وعناوين قبل تأليف الكتاب أو حتى جمع مقالاته، أن تلك الختامية هي من طبيعة التفكير، فنحن ننجز العمل ثم نفكر في كيفية تقديمه للقارئ على نحو يضطرنا إلى إعادة التفكير فيه، بمعنى أن المقدمة هي قراءة يقوم بها المؤلف لعمله بعد انتهائه منه، يحاول فيها أن يستكنه الموضوع ويلملم أطرافه ويوحده إن أمكن توحيده في قضية أو جملة قضايا. فالمفترض هو أن عملية التأليف، حتى إن تمحورت حول قضية واحدة ومعروفة سلفاً، هي عملية تفكير متصل حول الموضوع لا تكتمل إلا بانتهاء البحث والكتابة. في تلك اللحظة يتبين المؤلف المسار الذي سار فيه والذي يحدث كثيراً، بل غالباً، أن يميل قليلاً أو كثيراً عما خطط له. فقد يبدأ الإنسان بفكرة ثم يجد نفسه بعيداً عنها

ولربما عاد إليها وألغاها بالكلية واستبدلها بأخرى، أو على الأقل أحدث فيها تعديلاً يقل أو يكثر حسب متغيرات البحث والتفكير والاستنتاج. ذلك ما يحدث حين يكون الهدف معرفياً وجاداً.

الهدف المعرفي الجاد يتناقض في تصوري مع التأليف أو الكتابة التي تسبقها أهداف غير قابلة للتعديل، أهداف مسبقة تكون الكتابة والبحث لتحقيقها مسمرة إلى تلك الأهداف وغير مستعدة من ثم لإعادة النظر فيما تبحث فيه. فمن طبيعة البحث والكتابة أن تكون عملية استكشافية ومتنامية، بمعنى أنها مفتوحة على احتمالات كثيرة قد تنتهي بتبين ما لم يكن بالحسبان، الأمر الذي قد يترتب عليه إعادة النظر في الأطروحات أو الفرضيات الأساسية بل وقلبها أو حتى رفضها كلية إن اقتضى الأمر.

ينسحب هذا على الكتب التي تجتمع فيها مقالات أو دراسات سبقت كتابتها والبحث فيها، فما يحدث في هذه الحالة هي إعادة نظر أخرى في ما سبق البحث والكتابة فيه لتحقيق هدفين: الأول استكشاف الدلالات التي تنطوي عليه المقالات أو الدراسات، والثاني استكشاف الصلة التي تربطها بعضها ببعض إن كان ثمة صلة. إن كون تلك المقالات أو الدراسات كتبت في فترات متباعدة وظروف متغايرة يجعل العودة إليها أشبه بالعودة إلى أرض جديدة. صحيح أن المسألة مختلفة عن الكتابة الأولى، لكن إعادة القراءة شبيهة بإعادة الكتابة وإن لم توازها. فالنص ينفصل عن صاحبه بمجرد كتابته، فما بالك إن كان قد كتب منذ زمن قد يمتد لسنوات. يكتشف الكاتب نفسه في جوانب من النص: الأفكار أفكاره والمفردات والتراكيب ما اعتاد عليه، لكن جوانب أخرى ستبدو جديدة لأن من شأن الإنسان أن يتغير في اتجاهات مختلفة والجوانب الجديدة هي

مما لم يعد الكاتب قادراً أو راغباً على إنتاجه كما كان يفعل.

غير أن الأمر يتجاوز جدة الأفكار إلى صعوبة التوليف بينها، فالمسألة تتحول إلى مسألة تأليف أخرى لأن التأليف ليس بتعبير آخر سوى «توليف» أو نوع من المزاوجة والتقريب بين متباعد أو ما يبدو متباعداً. المقالات التي كتبت متفرقة تجتمع لكي تكتشف ما يربطها بعضها ببعض، ما إذا كانت تؤدي أدواراً منسجمة في نص كبير واحد أو أن لا صلة تذكر بينها أو ثمة صلة لكنها لا ترقى إلى وحدة النص المتجانس. الاحتمال الأول ليس كبيراً عادة في الكتب التي تحمل مقالات أو دراسات متفاوتة الموضوعات ومتباعدة الأزمنة، كما أن احتمالات الثاني ضعيفة أيضاً بحكم أن الكاتب يصدر عادة عن طريقة واحدة في التفكير وأن القضايا الكبرى التي تشغله لا تتغير جذرياً وإن تغيرت زوايا النظر إليها. لذا يبقى الاحتمال الثالث وهو الصلة بين المقالات على نحو يجعلها أقرب إلى الفسيفساء في اللوحة تشكل كلاً واحداً لكنه متعدد الألوان.

ذلك الفسيفساء هو ما تبين لي وأنا أقلب أوراق سنوات مضت لأجمع ما يمكن جمعه مما نتج عن مشاغل تلك السنوات على المستويين الفكري والثقافي العام. وبتدقيق النظر بدأت معالم صورة كلية تتراءى لي، صورة يشير إليها العنوان الذي استقريت عليه بوصفه ملتقى المشاغل أو الإشكاليات. وجدت صور القلق تمثل أمامي في مجمل أوراق الكتاب، دراسات مطولة أو مقالات موجزة. وجدتها خيطاً ناظماً ليس لكل ما في الكتاب وإنما لمجمل ما فيه، أو على الأقل لثيمة أساسية تجمع الكثير بوصفها قضية مركزية تأتلف حولها الهموم والتطلعات. ذلك أن مفردة القلق التي تتكرر في أماكن كثيرة من هذا الكتاب تقف عنواناً على انشغال مركزي بالنسبة لي

وإن اختلفت صور التعبير عن ذلك الانشغال. توقفت أمام القلق شاغلاً في العلاقات الثقافية، في حضور الآخر، في أسئلة الاختلاف سواء تمرأى في الأدب أو في الفكر أو في الفن. القلق هو ناتج الوقوف أمام الاختلاف، اختلاف الثقافة عن ثقافة أخرى، أو هو ناتج الأسئلة المحيرة التي لا تتوقف المعرفة عن طرحها والتنامي من خلالها سواء كان ذلك أمام المفكر أو أمام الشاعر أو أمام الفنان. تلك الأسئلة هي التي اختصر جانباً منها الشاعر اليمني عبد الله البردوني في بيته المقتبس في مطلع هذا الكتاب. كما أنها الأسئلة والقلق المتولد منها التي استوقفت الناقد اللبناني مارون عبود في منتصف القرن الماضي حين كتب:

> إن المفكرين الحقيقيين قليل في هذا الورى، والمشككين الحقيقيين أقل منهم. أما المطمئنون إلى كل شيء فملء الأرض... وأفتك أوبئة الإنسانية، ذلك الاطمئنان الداخلي، مرض الدهماء الذين يعومون في زبد أنفسهم، ولا يغوصون في لجتها، تلهيهم ثرثرة الساقية عن صمت النهر الهادئ حيث الحيتان الضخمة التي تبتلع حوت يونان...[1]

الاطمئنان الداخلي هو نقيض القلق، والقلق هو مصدر المعرفة والناتج عنها في الوقت نفسه، فالعلاقة جدلية أو دائرية يفضي آخرها إلى أولها. وما يصدق على المعرفة يصدق على الإبداع في كافة مجالات النشاط الإنساني، فمن القلق يرتفع مد الإبداع الإنساني تنوعاً وعمقاً. وبالتأكيد فإن القلق المقصود هو ما ينتج عن عدم الاطمئنان إلى الجاهز والسهل من الأجوبة والحلول، وليس القلق المرضي الناتج عن

(1) **قدماء ومجترون** (1948) ص 13.

خلل نفسي أي قلق الاضطرابات العصبية، مع أن ثمة حالات يتداخل فيها الأمران أو يتماسان أو يفضي أحدهما إلى الآخر، ولعل ما أصاب مفكر مثل نيتشه أو فنان مثل فان غوخ يندرج في قائمة التماس هذه.

لكن نيتشه الذي أصابه الاضطراب العقلي في نهاية عمره هو نفسه الذي ترك آثاراً فكرية غيرت وجه الثقافة الغربية وجاء بعضها مختصراً بعباراته القصيرة المشحونة بالعمق والدهشة مثل كبسولات مضغوطة توزعت على ثنايا كتبه. في بعض تلك العبارات نجد اتفاقاً مع ما ذهب إليه مارون عبود، كما في قول الفيلسوف الألماني: «الآراء العامة ـ الكسل الخاص» أو «القناعات أخطر عداوة للحقيقة من الكذب». فسواء قلنا الاطمئنان أو القناعات سنجد أننا نتحدث عن الكسل الذهني ذاته الذي يعادي التفكير المختلف والمجدد، الكسل الذي حاربه القرآن الكريم قبل أي أحد حين ذم الذين أقعدهم الاطمئنان إلى المتوارث عن التفكير في الحق الذي جاء مخالفاً لما عهدوا، ذلك أنهم وجدوا آباءهم على ملة وساروا عليها دون مراجعة أو تفكير.

إنه إذا القلق المبدع والفاعل في حياة الفكر والثقافة، القلق الذي لا تدعيه هذه المقالات صفة لها بقدر ما تسعى إلى إبراز بعض تمثلاته في نصوص عدد من المفكرين والباحثين عن المعرفة سواء كانوا عرباً أم غير عرب. من أولئك من عرفته شخصياً ومنهم من عرفته من خلال أعماله. لكن من المقالات والدراسات ما لا يعنى بأشخاص بعينهم وإنما بقضايا تولد بعضها من مطالعة أعمال آخرين اشتغلوا على جوانب المعرفة المختلفة وإن بأقدار متفاوتة من القلق ومن القدرة على الإنجاز.

أ. قلق الأطــر

جمهور الثقافة أم ثقافة الجمهور؟

للكلمات تاريخ كما للناس، لها تاريخ من الاستعمال وتغير الدلالات يتصل بمتغيرات اجتماعية وسياسية وثقافية تجعل لبعض الكلمات أهمية خاصة، تماماً كما هو الحال مع الناس. فمع أن لكل إنسان تاريخه الشخصي المهم، فإن تاريخ البعض يفوق تاريخ غيره في اتساع تأثيره وعمق ذلك التأثير. ولعل كلمة «ثقافة» في طليعة تلك الكلمات الغائرة في تاريخها الشخصي والعام، المهمة بحد ذاتها وباتصالها بغيرها، فقد تحولت إلى مصطلح اكتسب مع تطورات المعارف المعاصرة دلالات متشعبة ومركبة سواء كمفهوم شديد التركيب أو في كونه متشعب الاتصالات بغيره من المفاهيم، وعلى نحو جعل المفردة في تقدير المفكر الإنجليزي ريموند وليمز إحدى أكثر مفردتين أو ثلاث تركيبيةً أو تعقيداً في اللغة الإنجليزية. فمن أقرب الأسئلة وأشدها صعوبة هي ماهية الثقافة، وحين يتأمل الإنسان في تطور المفردة من حيث هي مفهوم فإنه يجد أمامه تاريخاً من الاستعمال الطويل المتبدل الذي يحيل سؤال الماهية إلى سؤال تاريخي متشابك الجذور والصلات. وحين ننظر في السؤال من زاوية مقارنة بتأمل الدلالات والتاريخ في أكثر من لغة سنجد أنفسنا أمام مبحث واسع، فمع وجود خطوط مشتركة ومتقاطعة بين اللغات فإن لكل لغة مفهومها

أو مفاهيمها للثقافة، بل إننا نستطيع القول إن ثمة ثقافات حول الثقافة نفسها، أي ركاماً من المقولات والدلالات والتطورات حول ذلك المفهوم، تماماً كما أن هناك ثقافات ضخمة حول مفاهيم كـ «اللغة» و«الإنسان» وغير ذلك من المفاهيم الشديدة التركيب.

غير أن من الطريف اللافت هو أن التركيب أو التعقيد المشار إليه في دلالات الثقافة وغيرها لا يقف في معظم الأحوال حائلاً دون استعمال كل تلك المفردات وكأنها واضحة محسومة الدلالة. وهذا في حقيقته ليس دلالة على استيعاب التعقيد وتجاوزه وإنما هي سمة من سمات الخطاب السائد، أو طريقة التحدث ومستوى المعرفة المتداولة في التعامل والحديث اليومي، الأمر الذي يأخذنا إلى الوقوف على مستويين بارزين للمعرفة، مستوى تستوقفنا فيه المفاهيم ونحاول تعمقها وتعمق ما يتصل بها، ومستوى نقوم فيه بتبسيط تلك المفاهيم وتداولها على نحو أحادي وغير مستكنه. هذا المفهوم المبسط أو التبسيطي يتصل بالمفردة الأخرى في عنوان هذه الملاحظات، أي مفردة «جمهور» التي تبدو واضحة قريبة المنال لكنها تنطوي على تاريخ لا يخلو من تعقيد هي الأخرى.

لعل من أطرف ما يتصل بمفهوم «جمهور» التي تبرز في عنوان هذه المناقشة هو أن الجميع يشير إلى الجمهور ولكن لا أحد أو لا يكاد أحد يعد نفسه منهم. الجمهور أو الجماهير بالجمع هناك، تلك الحشود من البشر الذين يقفون على الطرف الآخر. لكني لست منهم، كما أنك يا محدثي لست منهم ولا ذلك الذي يقف معنا. نحن أفراد مختلفون، بينما أولئك «جماهير» لا تختلف، أكداس من الوجوه التي لا نعرفها والتي لا يتميز أحدها عن غيره. أنظر إليهم في المسجد أو في ملعب الكرة، يحيطون بك، وأنت واقف بمنأى عن تشابههم،

وإن شئت فانظر إليهم في الشارع أو في جهاز التلفزيون، أو غير ذلك يسيرون ويتحدثون ويتشابهون، بينما نقف أنا وأنت ورفيقنا هذا بعيدين متعالين عليهم باختلافنا، متفردين بشخصياتنا المميزة.

أضف إلى ذلك كله أن «الجمهور والجماهير»، على الرغم من ذلك الإشكال الدلالي، علامة بارزة من علامات العصر وتحتل موقعاً مميزاً من خطاباته السياسية والاجتماعية والثقافية. وهي بذلك تفرض نفسها وتستدعي تعاملاً يستجلي أهميتها بالتحليل ومحاولة الفهم. وتزداد حدة الحاجة حين تقترن الجماهير بالثقافة، لتجتمع بذلك مفردتان عصيتان.

ومما يستثير التأمل في العربية أن دلالة المفرد من الجماهير، أي الجمهور، تحمل دلالة التكريم والانتقاء في ما قد يكون أشهر استعمالاتها العربية القديمة وتتناقض من ثم مع الدلالة المعاصرة بما تتضمنه من تقليل ضمني لشأن الجمهور بوصفهم العامة من الناس غير ذوي التميز والرفعة. فكيف حدث هذا الانتقال؟ كيف حلت الدلالة التي في أذهاننا، حين نصف غيرنا بالجمهور ويقف أحدنا في تميز نخبويٍّ متعالٍ، محل الدلالة القديمة؟ كيف انتقلت دلالة «جمهور» و«جماهير» من «الخاصة» إلى «العامة» لتلتقي بذلك بالدلالة الغربية في الكلمة الأجنبية «ببلك public» (الجمهور، العامة) التي جاء منها مصطلح «جمهورية» «republic» التي تتألف من كلمتي «ببلك» والجذر اللاتيني «res» التي تعني «شيء أو شأن» (ليصير معنى «ريببلك» الشأن الجماهيري، أو العام)؟ ومن مؤشرات التحول الدلالي، الناتج ربما عن التأثير الغربي، أن قاموس «المورد» للبعلبكي يترجم كلمتي «ببلك» و«كراود» crowd، التي تعد مرادفة لها، إلى «جمهور» و«جماهير».

إن من الصعب تتبع التحولات الدلالية العربية في غياب معجم تاريخي عربي يواصل ما أنجزه المعجميون العرب الأوائل ويوازي ما عرفه الإنجليز مثلاً في معجم «أكسفورد» الكبير. ومثل ذلك التتبع مهم لمن يريد دراسة تطور الثقافة العربية المعاصرة، أو يود الوقوف عند مسألة شائكة مثل العلاقة بين الثقافة والجمهور في عالمنا العربي المعاصر، فمن شأن ذلك أن يساعدنا على تتبع ما حدث من انتقالات أو انزياحات في الثقافة العربية بتداخل العناصر المؤثرة فيها، ابتداءً بالموروث وانتهاءً بالثقافة الغربية[1].

ومما يستثير الاهتمام هنا أيضاً، إذ إنه يراكم الأبعاد الدلالية للمفردات، هو ما نلاحظه من استعمال لمفردة «جماهير» في بعض الخطابات السياسية والفكرية المعاصرة يتوافق مع الاستعمال العربي القديم. ففي الخطاب الأيديولوجي اليساري، سواء كان ماركسياً أم غيره، تحتل مفردة «جماهير» مكانة مميزة بوصفها تدل على أولئك الذين يعمل قادة الأحزاب من أجل إسعادهم، كما في العبارات المعروفة «جماهير شعبنا» و«جماهير أمتنا» أو «الجماهير الكادحة» أو «الجماهير المناضلة»، إلى آخر ذلك من دلالات ربما لا يوزايها في الاستعمال الليبرالي أو الرأسمالي الغربي إلا حضور المفردة في «جمهورية»، حيث تحتل أعلى السلم السياسي. فكأننا هنا نعود إلى أبي زيد القرشي في «جمهرة أشعار العرب» و«المجمهرات» بما تحمله المفردتان من تميز ونخبوية. لكن ظلالاً تبقى مع ذلك لتميز

(1) أقول ذلك وفي ذهني ما أنجزه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر في تتبع المفردات الألمانية المعاصرة، مثل «الوجود» و«الفلسفة» من اليونانية إلى اللغات الأوروبية المعاصرة عبر اللاتينية التي يرى أنها حرفت ما أراده اليونانيون. . . انظر: **ما هي الفلسفة؟** ***What Is Philosophy?*** (Worcester, UK: Vision, 1989).

المفردتين على المستوى الثقافي لا نجدها في ما يكسو المفردات المعاصرة من ظلال. غير أن الاستعمال الأيديولوجي اليساري ليس السائد اليوم، وإنما يسود محله الاستعمال الذي يضع الجمهور في مرتبة دنيا في سلم التراتب الاجتماعي والثقافي.

المهم هنا هو أن هذه الظلال المختلفة تأخذنا في طرق مختلفة أيضاً في تفهم موضوع العلاقة بين الجماهير والثقافة. فإن نحن أخذنا باقتران «الجمهور» بـ «العامة» فسنجد أنفسنا سائرين في طريق مغاير لذلك الذي يمنح «الجماهير» مكانة أيديولوجية مميزة، وإن لم تكن حقيقية بالضرورة.

أم أن الفرق بين هذه الطرق هو فرق ظاهري لا أكثر؟

ما سيتضح لنا هو أن البحث في مفهوم «الجماهير» سيفضي تلقائياً إلى مفهوم «الثقافة» متخذا بعض أبعاده الدلالية بالقياس إلى ذلك المفهوم المعقد، الأمر الذي يجعل البحث في إحدى المفردتين بحثاً في الأخرى.

على المستوى اللغوي المباشر وردت مفردة جماهير في الاستعمالات العربية على صورتين رئيستين ذكرهما «لسان العرب»، الأولى هي الشائعة اليوم وهي أن «جمهور الناس: جلّهم»، أي أكثرهم، و«الجمهور الرمل الكثير المتراكم الواسع»، فالجمهرة هي الكثرة. لكن هذا المعنى متصل بدلالة أخرى تبدو أقل شيوعاً، فقد قيل أن الجمهور هي الرملة المشرفة على ما حولها، وقيل أنه ما أشرف من الرمل. ومن هذه الدلالة جاء القول بأن الجمهور هم الأشراف من القوم. وفي هذا السياق ذكر صاحب اللسان أن «جماهير القوم: أشرافهم»، وأورد شاهداً على ذلك مما روي أن ابن الزبير

قاله لمعاوية: «إنا لا ندع مروان يرمي جماهير قريش بمشاقصه [أي نصال سهامه]». وهذه الدلالة هي التي قصدها على ما يبدو أبو زيد القرشي في مختاراته المشهورة «جمهرة أشعار العرب»، فهو يقول في المفتتح إنه أخذ من العرب «غرراً هي العيون من أشعارهم»، وحين يورد في مختاراته ما يعرف بـ «المجمهرات» من الأشعار فإنه يوضح أن المجمهرات هي القصائد «المحكمة السبك»، وهذه دلالة قريبة من الشرف المشار إليه في الحديث عن الرمل المرتفع عما حوله وفي حديث ابن الزبير.

الدلالة الأولى، أي الكثرة من الشيء، تستمر في كتاب وضعه الشيخ حمد الجاسر في الأنساب وسمه بـ «جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد» محدداً ما قصده بالجمهرة في قوله إنه اختار لكتابه «اسماً قد يكون مطابقاً. . . إذ جمهور كل شيء معظمه، وليس كله»[2]. فالجمهرة بالنسبة للجاسر تدل على العدد الكبير ولا شأن لها ـ في الظاهر ـ بالنوع، أو بالتعبير الدارج تدل على الكم لا على الكيف، أي على غير ما ذهب إليه القرشي.

غير أن ثمة ما يوحي بأن توظيف الجاسر لا يخلو من إيحاءات الدلالة الثانية، دلالة الشرف والرفعة حسب ما يوحي به البحث في أنساب أسر متحضرة، بمعنى أنه نوع من الاهتمام بفئة من الناس إن لم تكن من علية القوم أو أشرافهم فهم، في العرف السائد على الأقل، من المميزين بينهم باتضاح نسبهم وتسلسله، مما يشير إلى أن الجمهرة هنا ليسوا عامة الناس أو العوام غير المعروفين حسب

(2) جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد القسم الأول (الرياض: دار اليمامة، ط2 1988) ص6.

الدلالة التي تسود اليوم. ولاشك أن في استمرار حضور هذه الدلالة ما يساعد على فهم جانب من الثقافة العربية، ومما يزيد من طرافة ذلك الحضور اتصاله بمفهوم التحضر في إشارة الجاسر إلى الأسر، وعلاقة ذلك كله بمفهوم القبيلة الذي ما زال مؤثراً بدوره في التركيبة الثقافية العربية، في بعض وجوهها ومناطق ازدهارها.

أعود من هذا إلى تتبع الدلالة الأخرى الأكثر شيوعاً، دلالة الجمهور على الكثرة من الناس، وأقول إن هذه الدلالة قد تطورت لتتحول من الكم إلى الكيف كما تشير إلى ذلك استعمالاتها لدى العديد من المؤلفين العرب منذ فترة مبكرة. فقد أضيف إلى الكثرة عدم التميز، وصارت الجماهير مرادفة للغوغاء والسوقة أوالدهماء من الناس في مقابل الخاصة أو من نسميهم اليوم «النخبة». ولاشك أن تطور الثقافة العربية كان وراء هذا التمييز المبكر، كما نجد في الأمثلة الكثيرة هنا، ومنها ما يقوله أبو حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري في مقدمة كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة» إذ يبرر لتأليف كتابه على أساس التمييز بين العقلاء والدهماء. فهو يشن هجومه المعروف على من اقتفى أثر الفلاسفة اليونانيين من فلاسفة المسلمين قائلاً إنه قصد الرد «على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم . . . التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء»[3]. ويتبنى ابن خلدون بعد ذلك بثلاثة قرون تمييزاً مشابهاً حين يشير في الصفحات الأولى من «المقدمة» إلى من سبقه من المؤرخين الكبار كالطبرى والواقدي ليميزهم عن غيرهم بوصفهم

(3) **تهافت الفلاسفة** (بيروت: دار المشرق، ط4، 1990) ص39.

«المتميزين عن الجماهير»[4]، أو بقية المؤرخين العاديين الذين تتضح عاديتهم في أنهم مقلدين لغيرهم لا يمحصون ولا يبدعون كالكبار.

هذا الاستعمال للجماهير هو ما يتصل اليوم لدى بعض المؤلفين العرب في مفردتين تميزان بين أهل المعرفة العلمية وغيرهم، أو من يسمون أهل الثقافة العالِمة في مقابل أهل الثقافة غير العالِمة. وهؤلاء الأخيرين هم «عامة الناس» و«جمهور القراء» وهم «غير المختصين»، لاسيما بعد أن توارى استعمال مفردات مثل «الدهماء» و«الغوغاء» و«السوقة»، التي ظلت تظهر بين الحين والآخر وحتى وقت قريب في كتابات الجيل السابق من الكتاب العرب. وفي ظني أن المتتبع للكثير مما يكتب اليوم في الشأن الثقافي سيلاحظ أنها تخلو أو تكاد مما يهين «الجماهير»، على أن تسميتهم أحياناً بأهل الثقافة غير العالمة تسمية ملتبسة، تتضمن شيئاً من التقليل من شأنهم مع بعض الاحترام على الأقل. وفي تصوري أن عوامل كثير كانت وراء تغير الدلالة، عوامل يمتزج فيها الفكري بالأيديولوجي بالسياسي بالاقتصادي. بل إن هذه العوامل أدت في حالات معروفة إلى الرفع من قيمة «الجماهير» إلى ما يتجاوز وصفهم بأهل الثقافة غير العالمة.

ما أشير إليه هو ما عرفته الثقافة العربية منذ أواسط هذا القرن، وبالتحديد مع حركات التحرر من الاستعمار وانتشار المد اليساري سياسياً وأيديولوجياً. فمع انتشار أدبيات هذه الاتجاهات وما رافقها من أنظمة سياسية وحزبية تبدل الحال بالجماهير وارتقت مكانة ما عهدتها منذ الشرف الرفيع الذي أسبغ عليها في أزمنة مضت. غير أن الجماهير وهي ترتفع عن الغوغاء والدهماء فإنما تفعل ذلك على

(4) **المقدمة** (بيروت: دار الفكر، د. ت.) ص3.

سلم قيم مغايرة وبشروط حضارية مختلفة إلى حد ما عما سبق أن عرفته. فالظرف الآن ليس ظرف شرف رفيع ورياسة متحققة وإنما هو ظرف استمالة لكسب رياسة لا تتحقق للجماهير نفسها وإنما لمن يتحدثون إليها وعنها بالنيابة. كما أنه ظرف اقتصادي يؤدي إلى انتشار بضاعة فكرية أو إبداعية تدر على صاحبها الشهرة والمال. هذه هي الأهداف التي يسعى إليها القائد السياسي أو الحزبي والتي يتمسك بها الكاتب الثوري المناضل إذ يتحدث إلى وعن «جماهير أمتنا» و«جماهير شعبنا» و«الجماهير المناضلة» و«الكادحة».

لقد أعلت الثقافة العربية من شأن الجماهير يوماً بوصف الجماهير طبقة اجتماعية رفيعة، كما في الشاهد الذي ذكره صاحب اللسان، لكن الجماهير لا ترى أكثر من احتفاءٍ وهمي بعد أن تماهت مع الطبقة الكادحة التي لا يصل إليها غالباً ما يقال لها وعنها على النحو المؤدلج الذي يشيع في الخطاب اليساري المألوف. وما أقوله ينطلق بالطبع من قناعة ضمنية أن الجماهير بوصفها الفئة الغالبة من الناس ما تزال في منطقتنا العربية ومناطق كثيرة من العالم غير الغربي الفئة الأقل تعليماً وتأثيراً من ثم في مجريات الأمور وعلى كل المستويات.

إن الجماهير في الثقافة العالمة اليوم مفهوم يدخل في تركيب خطاب سياسي ثقافي يدرك أحياناً عزلته عن ذلك السواد الأعظم من الناس، وأحياناً لا يدركها. لكنه في كلتا الحالتين يتصرف منشغلاً بنفسه قبل أن يكون منشغلاً بالجماهير. ويعني هذا أن الثقافة العالمة تنتج في الغالب على نحو نخبوي معزول، وإن لم يعن هذا العزلة الكاملة عمن هم خارج النخبة، فالتأثير يصل والتفاعل يحدث لكن بمقدار محدود كما يلمس ذلك من يحاول الوصول

إلى ردود فعل الغالبية العظمى من الناس تجاه ما يصدر من أعمال ويطلق من مفاهيم في مجالات الفكر والأدب وغيرهما من مجالات الثقافة العالمة.

في موقعها المتعالي تسعى النخبة إلى إقامة اتصال مع الجماهير، مثلما تسعى إلى فهم تلك القاعدة البشرية الضخمة وتحليل بنيتها الثقافية عبر قنوات علمية ومنهجية معروفة، من علم الأنثروبولوجيا إلى دراسة اللهجات إلى تحليل الشعر الشعبي. ويصل بعض أفراد تلك النخبة من ذلك إلى قناعة أنهم يستوعبون تلك الثقافة غير العالمة، أو الثقافة الشعبية، التي تمتلكها الجماهير وإن لم تفهمها بالضرورة. ومع أن واقع الحال يقول فعلاً بأن الجماهير تنتج أحياناً ما لا تستطيع تناوله بالتحليل والفهم العميقين، فإن ثمة شواهد كثيرة تقول في المقابل إن العكس صحيح أو لا يقل صحة. فالنخبة معزولة أيضاً من حيث هي محاطة بأسوار التراكمات المعلوماتية والمفاهيم والمناهج والمعطيات الفكرية التي كثيراً ما تكون قبلية لا تسمح لمتبنيها بالخروج عما تكون قد أعطته مسبقاً. أقول هذا من تجربة شخصية قستها بتجارب غيري ممن يتصلون بالثقافة العالمة ويحاولون البقاء قريبين من الثقافة الشعبية الشائعة: ففي معظم الحالات نكون أسرى تكوين فكري ومنهجي وأجهزة مفاهيمية تجعل فهم العالم خارج تلك المفاهيم صعباً. اتضح ذلك لي من محاولتي ومحاولات غيري الوصول إلى «جمهرة» القراء بطرح ما بدا لنا أنه هموم أو قضايا أساسية عبر الكتابة الصحفية. لكن المحاولات كثيراً ما انتهت إلى طروحات مغايرة لما كان مقصوداً وإلى عجز بالتالي عن الوصول إلى الجمهور، كما اتضح من ردود فعل تواترت تشير إلى الصعوبة والغموض وتنائي الاهتمامات عما هو مطروح لدى الغالبية العظمى

من الناس. والقضية في تصوري لا تنم في كل الحالات عن فهم النخبة لما يشيع الاهتمام به بين الناس وعدم اكتراث به بوصفه سطحياً، بل هو أحياناً عجز تام عن إدراك ذلك الشائع أو فهمه ومن ثم تناوله تناولاً مقنعاً.

هذا الانقسام بين فئتي النخبة المثقفة والجماهير ليس حكراً بطبيعة الحال على الثقافة العربية وإنما هو شائع في معظم بقاع العالم، ومن تلك البقاع الأكثر تأثيراً على غيرها. أقصد القسم الغربي من العالم حيث تسود ظروف مغايرة إلى حد كبير عما نرى لدينا. أشير هنا إلى ثقافة ما بعد الحداثة التي تركت أثراً عالمياً لكنه أسرع وأبلغ في منشئها. فالذي حدث هنا هو تضاؤل الفجوة بين الثقافتين العالمة وغير العالمة، إن لم يكن انهيارها تماماً في بعض الحالات، وممارسة الثقافة الشعبية تأثيراً هائلاً على غيرها من خلال وسائل الاتصال التي تشكل جانباً كبيراً من الثقافة بمختلف مستوياتها.فبدءاً من أواسط القرن العشرين تقريباً أخذت معطيات الحداثة الأوروبية بموروثها التنويري في التراجع أمام مستجدات تاريخية عديدة. وكان من أبرز معطيات ذلك الموروث التمييز بين الفئة القيادية في المجتمع، فئة المثقفين والعلماء والمفكرين، وغيرهم من الناس. فالتنوير كان كما في اسمه مسعى لتنوير العامة أو الجماهير ونقلهم من حال ثقافية حضارية إلى أخرى حسب مقتضيات الفكر العقلاني. وبغض النظر عما إذا كان التنوير والحداثة لم يكملا رسالتيهما، إذا أخذنا بمقولة الفيلسوف الألماني هابرماس الذي يرى أن الحداثة مشروع لم يكتمل، فإن ما حدث هو تغلب تدريجي ثم اجتياح تحقق لثقافة العامة أولا من خلال تكرس الأنظمة السياسية الديمقراطية التي أقامت بناءها على ما صار يعرف بـ «القاعدة الجماهيرية» التي تنتخب

وتملك السلطة، أو من خلال تغلب أشكال من العطاء الثقافي على غيرها لقرب تلك الأشكال من جماهير القراء، كالرواية والمسرح الشعبي البسيط والاستعراضي وكذلك المطبوعات التي تحاول الاقتراب من مفاهيم العامة من الناس، أو الجماهير غير المثقفة ثقافة متخصصة. ولعبت السينما والتلفاز دوراً هائلاً في هذا السياق ما بعد الحداثي لاعتمادهما على النتاج الكتابي المبسط في القصة والمسرح.

بل إن تأثير ما بعد الحداثة امتد في الثمانينيات إلى العالم الأكاديمي حين ازدهر ما عرف بالدراسات الثقافية في مختلف الجامعات الأوروبية والأمريكية وتركز مسعى المختصين فيها على البحث في مختلف شؤون الثقافة دون تمييز طبقي أو تقسيم حدودي لما يفصل العلوم والمعارف، واكتسبت الثقافة الشعبية من جراء ذلك أهمية خاصة بوصفها ثقافة مهمشة على الرغم من كثرة منتجيها والمنتمين إليها. والدراسات الثقافية، كما هو معروف، تختلف عن النقد الثقافي الذي عرفته أوروبا بدلالات مختلفة منذ مطلع القرن، فقد انتقد الفيلسوف الألماني تيودور أدورنو ما عرف حينذاك بالنقد الثقافي بوصفه نقداً نخبوياً مهتماً بأمور سطحية، ضمن هجوم أدورنو على عقلانية الفكر التنويري أواسط هذا القرن. وفي تصوري أن نقد أدورنو وأمثاله من أصحاب مدرسة فرانكفورت، لاسيما هربرت ماركوز، كان بحد ذاته عاملاً من عوامل انتشار ما بعد الحداثة.

يقول الناقد والمفكر الأمريكي فريدرك جيمسن إن من التطورات التي وسمت ما بعد الحداثة «انمحاء بعض الحدود أو التقسيمات الحاسمة، ومن أبرزها انهيار التقسيم القديم بين الثقافة الرفيعة وما يعرف بثقافة الجماهير أو الثقافة الشعبية. ولربما كان هذا أكثر التطورات إيلاماً من الناحية الأكاديمية التي طالما عرفت بسعيها إلى

الحفاظ على منطقة مميزة للثقافة النخبوية أو الرفيعة بعيداً عن البيئة المحيطة بها من غوغائية وبضاعة ردئية وذوق متدن»(5). غير أن نقد جيمسن وأمثاله في الفكر الغربي المعاصر، بل والأهم من ذلك النتاج الفكري العام الذي أنتجوه وما زالوا ينتجونه، هو بحد ذاته دليل ساطع على أن الفروق المشار إليها، والتي يقول إنها انتهت، ما تزال موجودة. ولعل أوضح الأمثلة على ذلك هي السينما، فمع أن السينما من أكثر الفنون المعاصرة انتشاراً وتأثيراً، إن لم تكن أكثرها بالفعل، فإنها ما تزال تنتج على مستويين متمايزين تماماً. السينما الجماهيرية في الغرب وغيره تحظى بالحضور الواسع والدخل الكبير بالطبع، لكن إلى جانبها هناك سينما تنظر إليها فئة من الناس على أنها سينما رفيعة وإن لم تحقق النجاح الاقتصادي نفسه. يحدث ذلك فيما تنتجه هوليوود وتفرضه على العالم ضمن عملية العولمة، كما يحدث في العالم العربي فيما تنتجه القاهرة من سينما شعبية تدر الملايين لأصحابها وإن على نطاق الناطقين بالعربية. لكن أوروبا وأمريكا نفسيهما، تماماً كما هي مصر وبعض البلاد العربية، تونس مثلاً، تنتج أيضاً سينما أكثر تركيبية وتقبل عليها فئة أقل تبحث عما تراه جاداً في الطرح ورفيعاً في الذائقة الفنية. ومع السينما تنتشر بالطبع نتاجات ثقافية منقسمة أيضاً إلى قسمين، سواء على مستوى الإخراج أو النقد أو دور العرض والنشر وغيرها، ما يعني أن الثقافة بمعناها الواسع، في الغرب وغير الغرب، ما تزال تتسع لكلا الفئتين، العالم وغير العالم.

(5) *Fredric Jameson, «Postmodernism and Consumer Society,»* في كتاب *Postmodern Culture* ed. Hal Foster (London and Sydney: Pluto Press, 1983) p.113.

يشير هذا إلى أن ما يحدث في الغرب يحدث أيضاً في العالم العربي. فمن ناحية تمارس الثقافة الغربية الجماهيرية اجتياحها لغيرها فتحضر هنا كما تحضر في كل مكان ناشرة ما سبق أن وصفه الفرنسي بول ريكور «بأنه حضارة متوسطة الجودة». «ففي كل مكان» حسب تعبير ريكور، «يجد الإنسان الفيلم الرديء ذاته... وبشاعات البلاستيك والألومنيوم ذاتها، وتلاعب الدعاية باللغة ذاتها» إلى آخر ذلك[6]. ومن ناحية أخرى تفرز الثقافة العربية الكثير من النتاج المتوسط وأقل من المتوسط بكثير سواء في السينما أو الأدب أو الموسيقى أو الإعلام أو غير ذلك مما يملأ الفضاء ويتأثر به الجميع بشكل أو بآخر.

---

(6) بول ريكور: **التاريخ والحقيقة**، صدرت الطبعة الفرنسية عن دار سيويل عام 1955، ومصدري هنا هي الترجمة الانجليزية: *Paul Ricoeur, History and Truth* tr. Charles A.Kelbley (Evanston: Northwestern UP, 1965) p. 276.

الفكر وأسئلة الإثنية

ما طبيعة الصلة التي تربط الفكر بالانتماء الإثني؟ ما هي ـ بتعبير آخر ـ الصلة بين انتماء الإنسان إلى جماعة لها سماتها الثقافية والاجتماعية والنفسية والعرقية أو ما إلى تلك من سمات يشملها ما يشار إليه بالانتماء الإثني، من ناحية، والنتاج الفكري أو الإبداعي لذلك الإنسان، من ناحية أخرى؟ وبأي معنى يا ترى نصف ثقافة أو نتاجاً فكرياً أو كاتباً ما بأنه عربي أو إسلامي أو صيني أو هندي أو يوناني؟ ما هو معنى «الفلسفة اليونانية»؟ ما الذي يجعلنا نتحدث عن رواية عربية وأخرى ألمانية وأخرى روسية؟ وبأي معنى يطلق هذا الوصف إن كان الفكر والأدب عالميين أو مطلقي الانتماء، كما يرى البعض، ممن يعترضون مثلاً على أنه يمكن أن تكون هناك نظريات عربية في أي مجال من المجالات؟ أم أن المفترض هو أن يطلق الانتماء الإثني ـ وهو ما يتجاوز الانتماء العرقي ـ على الإنسان وليس على النتاج الفكري أو الإبداعي الذي تركه؟ سيقول البعض، وربما الكثير، إن هناك انتماءً إثنياً للمنتَج (بفتح التاء) بحكم الصفات المشار إليها، الأمر الذي سينكره البعض الآخر، لكن المسألة ليست في الغالب مطروحة للحوار والنقد الفكري على النحو المفترض.

إن الكثير منا في حقيقة الأمر لا يرون أية مشكلة في إسباغ

الانتماء الإثني على منتج إبداعي مثل الشعر أو الرواية أو اللوحة المرسومة أو الفيلم أو المقطوعة الموسيقية، فهذه محسومة النسب لدينا، بل إننا لا نتردد في نسبة المنتج الفولكلوري، أو الموروث الشعبي، إلى بيئة اجتماعية أو ثقافية محددة، ولن نتخيل إمكانية أن تأتي تلك العادات أو هذه الرقصات أو هذا اللباس من قبيلة أخرى أو تكوين إثني آخر. لكننا قد نفكر فيها حين يكون الحديث عن النظريات والفلسفات، وبشكل أكثر وضوحاً حين يتعلق الأمر بأيديولوجية أو معتقد ديني. لذا تثار الأسئلة حول إمكانية صياغة نظريات عربية في علم الاجتماع وعلم النفس والنقد الأدبي، مثلما أن تساؤلات مشابهة تثار حول أسلمة المعرفة ووجود علوم إسلامية، وهكذا. بيد أن التفكير لا يؤدي غالباً إلى إجابة واحدة بطبيعة الحال وإنما إلى إجابات مختلفة، أو بالأحرى إلى واحدة من إجابتين إحداهما تنفي والأخرى تثبت.

شخصياً أعتقد أن الصلة بين الانتماء الإثني والنتاج الفكري موجودة، لكنها صلة أكثر إشكالية من أن تحسم بإجابة تثبت أو تنفي، فقد تجمع الاثنين معاً. فما ينبغي التحوط منه هو التعميم، فثمة تفاوت بين الجماعات البشرية في طبيعة العلاقة بين منتجاتها الثقافية وما أشرت إليه بالانتماء الاثني لتلك الجماعة. الأقليات البشرية بشكل خاص تعيش علاقات مختلفة عن التكوينات البشرية الأكبر أو السياقات الاجتماعية والثقافية التي تضم تلك الأقليات.

في الحضارة الغربية تتضح الأمثلة على ما أشير إليه، لكني لا أستبعد أن التشكيلات الحضارية التاريخية أو التي صارت تاريخية الآن، كما هي الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الصينية وغيرها في شرق وجنوب آسيا وفي مناطق أخرى، شهدت ما يشبه تلك

الأمثلة. ولعل من أبرز الأمثلة في الغرب ما نجد في مدرسة فرانكفورت الألمانية. فمما يلفت النظر، وإن لم يلتفت إليه غالباً في الدراسات المتعلقة بتلك المدرسة في العالم العربي خاصة، أن معظم أفرادها كانوا مفكرين ألمان من أصل يهودي ابتداءاً بهوركهايمر ومروراً بأدورنو وماركوز ووصولاً إلى إريك فروم. وقد يكون الاستثناء الوحيد هو هابرماس. النتاج الفكري لأولئك، حين نستثني هابرماس، يحمل هموم جماعة واضحة الانتماء الإثني سواء في ما كانت تدعو إليه أو في ما كانت تقاومه أو تحتج عليه. وبالطبع فإن الانتماء لم يقلل من قيمة المنتج (أو يرفع من شأنه بطبيعة الحال أيضاً)، لكنه لونه بلون خاص أو وجهه وجهة خاصة. من ذلك اللون أو الانتماء اتخاذ مواقف تساند الأقليات اليهودية، كما أن منها دعم المنتج الثقافي اليهودي سواء كان موروثاً أم معاصراً، بالإضافة إلى الصدور عن شعور بالانتماء الإثني في نقد المجتمع والثقافة بشكل عام، كما في نقد أدورنو وهوركهايمر للتنوير، إلى غير ذلك من أمثلة تحتاج إلى مساحة أكبر لمناقشتها وكنت قد تناولتها ضمن ما أسميته «المكون اليهودي في الحضارة الغربية» في كتاب صدر بهذا العنوان.

بيد أن المسألة تتجاوز اليهود في الغرب أو الشرق إلى جماعات وتكوينات بشرية أخرى وإلى المنتج الفكري لتلك الجماعات ومدى صلته بالانتماء الإثني. وهي مسألة إشكالية من حيث إن هناك من ينفي وجودها أو يثبتها دون تمحيص كافٍ. أما مبرر مناقشتها فليس الموقف إزاءها بطبيعة الحال وإنما أن تلك المناقشة ستساعدنا على تبين طبيعة الإنتاج الفكري أو كيفية تشكله وتأثره بعوامل كثيرة تبعده، في حال اتضاحها، عن كونه نتاجاً معلقاً في الهواء أو متصلاً بالفرد وليس بالجماعة.

لنأخذ إحدى أكثر المسائل تعقيداً في تاريخ الفكر وهي ماهية الفلسفة، المسألة التي لا يكاد يوجد فيلسوف لم يدل بدلوه فيها على تفاوت في قيمة الإدلاء طبعاً، والتي توجد لها إجابات سهلة وجاهزة. الفلسفة، تقول الإجابة السهلة والشائعة، هي حب الحكمة، وهذا ما يتفق عليه فلاسفة كبار وكثر، لكن للمسألة وجوهاً أخرى توقف عندها غير فيلسوف. من أولئك الألماني مارتن هايدغر في محاضرة له نشرت نشرت أواسط الخمسينيات من القرن الماضي يقول فيها إن الفلسفة يونانية الأصل أوروبية الشخصية، أي أنها متصلة باليونان وأوروبا على نحو يجعلها متماهية مع الثقافة اليونانية ومنها مع الثقافة الأوروبية ككل. بل إنه يصل إلى حد القول بأن عبارة «فلسفة غربية ـ أوروبية» ليست سوى نوع من التكرار لأنه لا فلسفة خارج إطار الغرب وأوروبا تحديداً: «تقول لنا كلمة «فيلسوفيا» إن الفلسفة أولاً شيء بمقتضاه يتحدد العالم اليوناني. ليس ذلك فحسب، وإنما تتحدد بمقتضى «الفيلسوفيا» الخاصية الأعمق والأكثر أساسية في تاريخنا الغربي ـ الأوروبي».

هنا نجد وجهاً من وجوه الربط الإثني بين الفلسفة واليونانيين، فهو ربط يتجاوز الظروف التاريخية أو الزمنية المحضة إلى التكوين الثقافي الاجتماعي، إلى ما هو خاص باليونانيين وبالأوروبيين إجمالاً، ربط ينتهي في التحليل الأخير بجعل الفلسفة تنتهي بمجموعة من السمات أو السياقات الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والثقافية التي تشكل ما يعرف باليونان والتي أنتجت الفلسفة وجعلتها مرادفة لها. والمسألة في هذه المرحلة من النقاش ليست الاتفاق أو الاختلاف مع هايدغر، وإنما هي الوقوف على أنموذج للصلة بين الفكر والإثنية. فنحن هنا أمام أنموذج يقترحه فيلسوف كبير، والأنموذج يستثير سؤالاً

لابد من التعامل معه على نحو ما: أليس صحيحاً أن الفلسفة ظلت موروثاً أوروبياً في المقام الأول، موروثاً ممتداً من اليونان إلى الغرب المعاصر وأن التدخلات الكبرى من عربية/إسلامية إلى يهودية إلى غير ذلك لم تستطع أن تنجز عطاءً فلسفياً موازياً في الضخامة والأهمية للعطاء اليوناني الأوروبي أو الغربي عموماً؟

إن الإثنية ليست مرادفاً للعرقية في التعريف الحديث، لأن الدراسات الحديثة في هذا المجال تجعل الإثنية مجموعة صفات ثقافية وبيئية تتصل بالجماعة ذات الأصل المتشابه قد يدخل فيها ما يعرف بالعرق ولكنها ليست محصورة به بل إنه يظل في النهاية شيئاً أكثر هلامية من أن يحدد بوضوح. لكن الانتماء الثقافي والبيئي والاجتماعي أوضح من أن ينفى وتأثيره على ما ينتجه الإنسان قوي وواضح. فليس من الممكن مثلاً تخيل أن ينتج أحد غير عربي وغير مسلم ولم يعش في شمال إفريقيا في القرن الرابع عشر الميلادي ما أنتجه ابن خلدون في تأملاته العمرانية/البشرية، ومقولة أن العقل متعالٍ على ظروف النشأة والحياة اليومية ومجموع العلاقات الاجتماعية والمؤثرات البيئية هو ضرب من الكلام الميتافيزيقي الذي يكاد يؤله العقل بفصله عن الظروف المحيطة به.

في مقابل تجريد العقل ومنتجاته الفكرية من الارتباطات الإثنية هناك بالتأكيد مبالغات في ما يعرف بالخصوصية الثقافية، وفي تقديري أن كلام هايدغر حول الهوية اليونانية للفلسفة لا يخلو من تلك المبالغة التي تمنح العرق تحديداً أهمية خاصة. فمفهوم هايدغر للانتماء اليوناني في الفلسفة أقرب إلى المفهوم العرقي، وقد جاء ما يؤكد ذلك في علاقة هايدغر بالأيديولوجيا النازية ذات الطبيعة العنصرية، وهي علاقة مثبتة تاريخياً.

المؤكد في نظري هو أن مقولة الإثنية لا تستطيع أن تفسر الكثير من تطورات الفكر ناهيك عن أن تفسر التطورات كلها. لكنها مقولة قادرة على تفسير جانب مهم من تلك التطورات، وتصير أقدر إذا هي ضمت إلى مقولة «الفئوية». فحين يجتمع الانتماء الإثني إلى الانتماء الفئوي يزداد المعدل التفسيري لكلتا المقولتين وتتضح معالم نتاج فكري وحتى علمي كثير. تبين لي ذلك من تأمل للمعطى الفكري والثقافي الغربي/اليهودي على مدى ستة أو سبعة أعوام. ومع أن للجماعات اليهودية وضعاً مختلفاً كثيراً عن أوضاع جماعات أخرى، فإن ثمة خطوطاً تقاطع تجمعها بغيرها. من تلك جماعات مسلمة وذات أصول عربية عرفها التاريخ كالموريسكيين الذين عاشوا في الأندلس بعد انتهاء الحكم الإسلامي وخروج معظم العرب المسلمين من شبه الجزيرة الأيبيرية وأطلق عليهم اسم الموريسكيين إشارة إلى أصولهم المغاربية (من كلمة «مور» التي تشير إلى سكان شمال إفريقيا من زاوية أوروبية).

في شبه الجزيرة الأيبيرية، أو أسبانيا والبرتغال مجتمعتين، اضطر أولئك الموريسكيون للبقاء لأسباب مختلفة منها ارتباطهم بالأرض التي عاشوا فيها قروناً واستعدادهم للتضحية في سبيل ذلك، ومن تلك التضحيات تبني الثقافة الأسبانية ومنها الدين المسيحي ولو ظاهراً ـ مع البقاء على الإسلام سراً ـ تماماً كما فعل اليهود الذين بقوا. غير أن اللافت هو تشابه الجماعتين اليهودية والموريسكية، أي العربية الإسلامية، في تطوير رد فعل ثقافي للاضطهاد المسيحي، وهو رد تضمن إعادة تفسير للمسيحية نفسها لإثبات تحريف الكاثوليك للعهد الجديد (الإنجيل) ووجود إشارات إلى الإسلام، بالإضافة إلى أعمال ملحمية تربط أولئك بتاريخهم وتعزز انتماءهم إلى

الهوية الأصلية. لكن لعل الأهم من ذلك هو تطوير الموريسكيين لغة خاصة للتفاهم هي عبارة عن لغة أسبانية مكتوبة بالحرف العربي. في هذا كان الموريسكيون أشبه باليهود الذين كانوا يعملون من موقع مقابل داخل الثقافة العربية، إذ كانوا يكتبون باللغة العربية لكن باستخدام الحرف العبري، كما نجد لدى ابن ميمون وغيره من علماء اليهود في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. والمعروف أن الجماعات اليهودية حين انتقلت للعيش في أوروبا بعد القرن الخامس عشر طورت لغة خاصة بها هي اليديشية، أو اليدية التي تمزج الألمانية بالعبرية.

في كتاب له بعنوان «في شرعية الاختلاف» يتحدث الباحث المغربي علي أومليل عن الموريسكيين تحت عنوان «الفكر المحاصر» محللاً ما أنتجه الموريسكيون من زاوية إثنية وإن لم يسمها بهذا الاسم. لكن لاشك في أن الحصار المشار إليه هو حصار إثني بالمعنى المعاصر للإثنية، أي المعنى الذي يتجاوز العرق إلى التكوين الثقافي للفئة أو الجماعة أو المجتمع. فنحن دون شك، وكما يشير أومليل، إزاء رد فعل ثقافي وفكري مدفوع بحاجة الجماعة للاحتفاظ بهويتها في وجه هجمة إثنية تحاول محو تلك الهوية.

في عصرنا الحالي لن نعدم نماذج ثقافية وفكرية مشابهة لدى الجماعات الإثنية المختلفة المقيمة خارج حدود بيئاتها الثقافية والاجتماعية الأصلية، كما هو الحال لدى الأقليات المسلمة في أوروبا وأمريكا. أليس النتاج الفكري لكثير من المنتمين لتلك الجماعات مطبوعاً بطابع الانتماء الثقافي والسعي للاحتفاظ بهوية متفلتة تحت ضغط الثقافة الأكبر إذ تحيط بأولئك وتهدد انتماءاتهم الخاصة؟ إن لم يكن كل ذلك النتاج فجانب منه بكل تأكيد يحمل

هموم الأقلية وقلقها وسعيها المعرفي للدفاع عن نفسها، الدفاع الذي يتخذ أحياناً سمة الهجوم على ثقافة الآخر بالنقد الهادم أحياناً. وحين أقول «النقد الهادم» لا أقصد الرغبة في تدمير الآخر وإنما في زعزعة ثقته بنفسه وبمعطياته لكي يتواضع ويكتشف أهمية الأقليات المقيمة بين ظهرانيه. ذلك كان الدافع لنقد أصحاب مدرسة فرانكفورت لأسس التنوير في أوروبا، كما أنه الدافع وراء نقد إدوارد سعيد للاستشراق. ففي كلا النموذجين توجه واضح نحو المركزية الأوروبية والثقة المفرطة لدى الأوروبيين والغربيين إجمالاً بنتاجهم المعرفي وبأنه لخير الآخرين دائماً. وكما بات معروفاً في الفكر الأوروبي المعاصر، فإن أشد نقاد ذلك الفكر وأكثرهم سعياً للكشف عن تناقضاته في السنوات الأخيرة كان فرنسياً يهودياً هو جاك دريدا، المفكر الذي كان دائماً يتحرك من منطلق الشعور بالاختلاف الإثني والتهميش الفئوي منذ مجيئه من الجزائر في صغره. يقول دريدا عن نفسه: «»في بعض الحالات سأقول وباستمرار «نحن اليهود». هذه «النحن» المعذبة كثيراً تكمن في العمق الأكثر قلقاً من فكري، الفكر الذي وصفته والابتسامة أبعد ما تكون عني بفكر «آخِر اليهود»». إنه القلق الذي عرفه أفراد كثيرون وفئات كثيرة نتيجة لانتماءاتهم الإثنية على النحو الذي تنطق به الأعمال حالما تقرأ من هذه الزاوية.

حول علاقة الديني بالأدبي

لعل من البدهي أن يقال إن حضور الدين في الأدب والأدب في الدين قديم قدم الدين والأدب. فهما جزءان أساسيان من كل الثقافات الإنسانية، هذا مع التسليم بأولوية الدين في الحياة وأهميته الأساسية حتى في الثقافات التي سعت وتسعى إلى العلمنة بمعنى التخلص من القداسة والماوراء. يظل الدين احتياجاً أساسياً للإنسان في فهم نفسه وفهم الكون على حد سواء، كما في ترتيب وجوده واكتشاف قيمة ذلك الوجود. لكن الأدب كان وما يزال حضوراً أساسياً آخر، وإن لم يكن بنفس مستوى الدين، من حيث هو شكل تعبيري رئيس للإنسان عن نفسه وعن علاقته بالكون والمجتمع والثقافة. ومن هنا، أي من خاصية التعبير هذه، كان طبيعياً أن يكون الدين مكوناً أساسياً في رؤية الإنسان وأسلوب تعبيره عن تلك الرؤية. ومن يتأمل الثقافات الإنسانية من الصين إلى الهند إلى أوروبا مروراً بالمنطقة العربية وإفريقيا وما يتفرع عن هذه وتلك، سيجد أن عدداً كبيراً من الأعمال الأدبية الكبرى هي أعمال دينية أو متلاحمة بالدين والتدين ورؤية الإنسان لنفسه وللعالم من زاوية دينية. بل يمكن القول إنه لا يوجد عمل أدبي كبير غير متصل بالدين على نحو ما. الملاحم الهندية والمعلقات الشعرية العربية والملاحم

الفارسية و«رسالة الغفران» للمعري وشعر التصوف في كل مكان والأعمال الأدبية الكبرى في أوروبا من «الكوميديا الإلهية» لدانتي إلى «الفردوس المفقود» لملتون إلى روايات دوستويفسكي وجويس وأعمال إليوت وروايات نجيب محفوظ الرئيسة إلى غير ذلك مما يستحيل حصره.

السؤال ليس عن حضور الدين في الأدب من عدمه، فهذا بدهي لا يحتاج إلى تبيان. ما يحتاج إلى تبيان ويستثير الجدل والاختلاف هو عن كيفية ذلك الحضور. فإذا استثنينا الأعمال الأدبية التي يحضر فيها الدين على سبيل النفي، كالأعمال الإلحادية أو المتعلمنة ذات التوجه الأيديولوجي المضاد للتدين عموماً، وجدنا الأعمال الأخرى تختلف من حيث طبيعية الحضور الديني ودرجاته. ولو حصرنا الحديث هنا في الآداب الأوروبية لأسباب ستتضح في سياق المناقشة، لوجدنا أنه في ملحمة دانتي «الكوميديا الإلهية» يحضر الدين حضور معتقد يؤمن به الشاعر إيماناً راسخاً، فهو يصدر عن رؤية مسيحية للعالم وللإنسان، وكذلك هو الحال، وإن بتفاوت في الدرجة، في حالة ملتون في ملحمته الإنجليزية الكبرى «الفردوس المفقود». بل إننا نجد الرؤية الدينية واضحة لدى إليوت في قصيدة «الرباعيات الأربع»، وهي آخر أعماله الشعرية المهمة وهناك من يعتبرها الأهم. نحن هنا إزاء أعمال «متدينة» بالمعنى المسيحي أي ملتزمة برؤية دينية، لكنه ـ وهذا هو المهم ـ التزام لم يحل دون تنامي الرؤية الأدبية أو تحول العمل إلى عمل أدبي سواء من حيث الخيال أو أسلوب الإنشاء. فمع أن العمل الأدبي يتضمن أحياناً، كما في حالة دانتي، رؤية أيديولوجية تقسم العالم على نحو وثوقي إلى خير وشر ومؤمن وكافر وتقسم الثواب والعقاب على ذلك الأساس

فإن مخيلة الكاتب أو الشاعر استطاعت تجاوز ذلك لتبدع فناً رفيعاً زاخراً بالمعرفة وباللغة والخيال الخصب وبالفهم العميق للحالة الإنسانية، فناً استطاع الشاعر بواسطته، حسب تعبير ت. س. إليوت، تحويل «الروحاني إلى مرئي».

هذا التحويل إحدى السمات الرئيسة للأدب عموماً، إذا فهمنا المرئي على أساس أنه يعني الاتكاء على لغة المجاز أو التصوير اللغوي أكثر من اعتماده على التقرير والمباشرة، في حالة والأدب الديني أكثر من اعتماده على الوعظ. وهاتان الخصلتان، أي الوعظ والخطابية، هما مشكلة الديني حين يلتبس بالأدبي، وفي الآداب الأوروبية المسيحية الكثير جداً من هذا الالتباس الذي يجعل أعمالاً أدبية من عصور مختلفة هزيلة أدبياً وإن عظمت أهميتها الأخلاقية. ففي العصور الوسطى الأوروبية كثر هذا النوع من الأدب لاسيما في مجال المسرح، حيث انتشرت المسرحيات الأخلاقية التي تمثل حكايات دينية بغرض تثقيف العامة بأمور دينهم وإبقائهم على الطريق الصحيح. والمشكلة في ذلك الأدب هو فشله في تحويل الروحاني إلى مرئي بالمعنى الذي أراده إليوت في حديثه عن دانتي، أي أنها فشلت في اعتماد لغة أدبية تقوم فيها لغة الأدب وليس لغة الدين بنقل الدلالة. فالأدب المسرحي الذي عرفته أوروبا في العصور الوسطى أدب مرئي بطبيعته لكنها «المرئية» التي لا تحمل إيحاءً بقدر ما هي مباشرة لا تترك للخيال فضاءً كافياً.

من الأمثلة الحديثة على تداخل الديني بالأدبي على نحو خلاق، قصائد شاعر إنجليزي هو جيرار مانلي هوبكنز الذي عاش في نهاية القرن التاسع عشر ولكنه يعد، على الرغم من قصر فترة حياته نسبياً (مات عن أربع وأربعين سنة) ومحدودية إنتاجه من الناحية الكمية،

من المؤسسين لحركة الحداثة الأوروبية لأسباب عدة في طليعتها قدراته التصويرية وابتكاراته في مجال الإيقاع الشعري على نحو كسر تقليدية الشعر التي سادت في نهاية العصر الفكتوري بإنجلترا ومهدت لفورة الحداثة الشعرية. هذا على الرغم من أن أعماله لم تنشر بشكلها الكامل ولم تمارس تأثيرها وتكسب صاحبها شهرته الواسعة إلا بعد وفاته بحوالي ثلاثين عاماً.

كان هوبكنز قساً كاثوليكياً من طائفة اليسوعيين، دخل الكاثوليكية في العشرين وعمّد قساً بعد الثلاثين. القصائد الدينية التي كتبها تثير عدداً من وجوه العلاقة الشعرية بالدين، فمنها قصائد ترسم معاناة الشاعر في سبيل البحث عن اليقين، ومنها ما يرسم تمزقه بين عالمي المتع الحسية الدنيوية والالتزام الديني الأخروي المتعالي إلى ما يتجاوز متع الحس. تلك القصائد كتب الكثير منها على الشكل الأوروبي المعروف بالسونيت أو السوناتة وانفردت مجموعة منها بعنوان جامع هو «السونيتات الرهيبة» إشارة إلى حجم المعاناة التي عاشها الشاعر في سبيل البحث عن الحقيقة والوصول إلى اليقين.

في تلك القصائد تتمظهر شاعرية هوبكنز على مستويين، مستوى الإيقاع ومستوى الصورة المجازية. الإيقاع كان عنصراً مهماً بل أساسياً بالنسبة لهوبكنز وكان سعيه إلى ربط الإيقاع بالفيض الدلالي للقصيدة بحيث يكون جزءاً من ذلك الفيض بقدرما يكون جزءاً من بنية النص. أما المجاز فهو الذي بهر بعض معاصري الشاعر، مثل صديقه الشاعر روبرت بريجز، وبهر الأجيال التالية من رواد الحداثة وما زال يبهر قراءه إلى اليوم. على هذا المستوى المجازي نجد الشاعر يؤكد ارتباط الكون بالإله من زوايا عدة، منها التنوع المدهش الذي يتسم به العالم المرئي ويجعله أرضاً خصبة للشعر.

إن علاقة الديني بالأدبي التي أتناولها هنا تختلف في الدرجة وليس في النوع عن العلاقة بين الدين والأدب. فالحديث هنا ليس عن العلاقة التاريخية بين الدين والأدب من حيث سمات كل منهما ومستويات اتصالهما وأنواعه وأماكنه وما إلى ذلك، وإنما هو عن العنصر الديني والعنصر الأدبي في التجربة الإنسانية الإبداعية الواحدة، أي التجربة كما تنعكس في الكتابة أو في الإنتاج الفني عموماً. وفي هذا السياق يمكن القول إن ثمة وجوهاً ثلاث لتلك العلاقة: وجه مباشر يتحول فيه الأدب أو الفن إلى أداة للدعوة الدينية بحيث يصير وعظياً أو تبشيرياً، ووجه ثانٍ يصير فيه الأدب أو الفن فضاءً لتجربة شعورية فردية تتولد عن التقاء المعتقد الديني بالحياة بتعقيداتها، ووجه ثالث يمتزج فيه الوجهان بمقادير مختلفة مع بقاء كل منهما مستقلاً عن الآخر كأن يحتوي النص أو العمل على عناصر دينية تجاور عناصر غير دينية، وأبرز الأمثلة هنا هو ما يحدث كثيراً في الرواية والمسرحية. الوجهان الأولان واضحان وأمثلتهما كثيرة، في حين يبقى الثالث هو الأكثر شيوعاً في الأدب. أما ما يشغلني هنا فهو الوجه الثاني، الوجه الذي أراه جديراً بالتأمل لأنه أكثر امتلاءً بالإبداع وأكثر غنى بالتجربة الإنسانية وأقدر من ثم على إثراء المتأمل. وفي تقديري أن الشعر هو النوع الأكثر ثراء بتجارب هذا النوع الثاني، لذا اخترت أن أمثل لهذا النوع الثاني بتجربة الإنجليزي هوبكنز.

أما اختيار هوبكنز للتمثيل هنا فليس سببه أنه الأهم أو الأوضح في هذا المجال، ففي الشعر العربي والأوروبي نماذج أخرى لا تقل أهمية إن لم تفق تجربة هوبكنز، لكني أردت أن أفتح أفقاً للتأمل عبر الثقافي من خلال أعمال شاعر غير معروف لدى أكثر القراء العرب،

من ناحية، ولأن الحديث عن موضوع حساس من خلال تجربة غربية/ مسيحية يسهل عملية التأمل ويجعلها أكثر نقدية وأبعد عن الموقف العاطفي. فهامش الحديث هنا أكثر اتساعاً. مع أن هناك من قد يزعجه ضرب المثال بشاعر مسيحي.

في شعر هوبكنز تبرز سمات تجعل التعريف بذلك الشعر في لغة أخرى صعباً، ناهيك عن ترجمته. لكن هذا لا يحول دون الدخول في محاولة تبررها أهمية الشاعر وأهمية الموضوع الواسع الذي يدخل في إطاره هنا، أي علاقة الديني بالأدبي. الصعوبة تنشأ عن كثافة العنصر اللغوي لدى هوبكنز واتكائه المستمر على المفردات والتراكيب الجملية المبتكرة أحياناً ونزعته التجريبية التي تجنح به نحو الغرائبية أحياناً، فهو ممن لا يترددون في اشتقاق المفردات ونحتها، كما أنه قد يعتمد على دلالات غير مألوفة لمفردات مألوفة. ويرد البعض ذلك إلى ثقافته اللغوية وحساسيته الجمالية، كما إلى توقد العاطفة الدينية لديه والتقاء الاثنين في محاولة لنقل تجربة تقصر اللغة أحياناً عن نقلها. وسأضرب هنا مثالاً بإحدى أشهر قصائده وعنوانها «عظمة الإله» God's Grandeur.

كما سبق أن أشرت، يهتم هوبكنز بظاهرة التنوع المدهشة في الكون ويربطها بعظمة الخالق. في قصيدة «عظمة الإله» (وأفضل هنا أن أترجم كلمة God إلى «الإله» بدلاً من لفظ الجلالة «الله»، لأن إيحاءات الدلالة المسيحية تختلف)، يبرز التنوع في صور متتالية تمتزج بخطاب شعري يعبر عن حزن الشاعر لعدم اكتراث البشر بذلك التنوع. لكن الأداة اللغوية، التي يجدها القارئ صعبة ـ والقارئ هنا هو ابن اللغة نفسها وليس الأجنبي فحسب ـ تلعب دوراً أساسياً ليس من حيث حمولتها المعجمية وإنما من حيث إيحاءاتها غير القابلة للترجمة في

كثير من الأحيان. فالقصيدة تبدأ بجملة يمكن نقلها على الصورة التالية: «العالم مشحون بعظمة الإله». في هذه العبارة تواجهنا كلمة charged في عبارة «The world is charged with the grandeur of God»، وترجمة المفردة بـ «مشحون» هي صحيحة بالتأكيد لأن الشاعر يضيف ما يؤكد أنه يقصد الشحن بالمعنى الكهربائي أو الشحن بالطاقة، لكن تفاصيل أخرى تشير إلى أنه يحمّل المفردة دلالات أخرى أبرزها التكليف والاتهام، فكلمة «تشارجد» تعني أيضاً مكلَّف، كما تعني متهم، لأن الشاعر يرى العالم مكلفاً بتبين عظمة الإله، العظمة التي يتهم العالم بعدم الاكتراث بها كما ينبغي. ولنتأمل النص في إحدى صوره اللغوية، فلست أدعي أنني أنقله كما هو: «العالم مشحون بعظمة الخالق./ سيشتعل مثل رقاقة نفضت؛/ يتجمع نحو عظمة، مثل سريب الزيت/ المعصور. لماذا إذاً لا يبالي الناس بصولجانه؟»

لن أدخل هنا في التفاصيل الكثيرة للصورة الشعرية، على ما في ذلك من متعة شخصية بالنسبة لي، لكي لا يغيب الموضوع الأصلي، ولأن هذا ليس مكان التفصيل في التحليل الأدبي. ما يهمني إبرازه هو حرارة التجربة الدينية من ناحية والصور الشعرية التي أسفرت عنه بما فيها من احتدام عاطفي من ناحية أخرى. ثمة امتزاج بين الديني والشعري على نحو يجعل أحدهما تعبيراً عن الآخر، فالديني جعل اللغة الشعرية وسيلة له ولم يتح الفرصة للجانب التوجيهي فيه، أي ملاحظة جهل الناس وتجاهلهم لعظمة الخالق، لكي يهيمن ويحول النص إلى صور وعظية.

ما شدني إلى قصيدة هوبكنز منذ قراءتي لها أول مرة هو هذا الانشغال بالفن، بلغة الشعر، بالمجاز، بالتصوير، فالقصيدة باذخة على هذا المستوى، وهي بالطبع ليست الوحيدة المجلية في هذا

المضمار بين قصائد الشاعر. وكان مما ضاعف إعجابي بها وبغيرها سواء لدى هوبكنز أو غيره ممن مزجوا الديني بالأدبي مزجاً مبدعاً هو مقارنتي إياهم بكتاب وشعراء لم يستطيعوا ذلك فجاء شعرهم غارقاً في الدعوة والوعظ غير قادر على مقاومة الرغبة في التوضيح والشرح وإبراز الأفكار، فكان أن هيمنت لغة خطابية يخفت فيها صوت الشعر ليعلوا صوت المعتقد. وإذا كان الهدف من وراء ذلك نبيلاً فإن الثمن فادح أدبياً. وفي تقديري أن هذه هي مشكلة الأدبي حين يمتزج بالديني سواء لدى المسيحيين أم المسلمين أم غيرهم.

حدود الفن

أتيح لي أن أشاهد عملاً شعرياً/ موسيقياً راقصاً في البحرين بعنوان «مجنون ليلى» وبتعاون شعري موسيقي بين الشاعر قاسم حداد والموسيقي المطرب مارسيل خليفه إلى جانب المطربتين اللبنانيتين أميمة الخليل وغادة شبير وبمصاحبة فرقة رقص لبنانية. وينبغي أن أشير بدءاً إلى أنني لست هنا بصدد تحليل العمل أو تقويمه من الناحية الفنية فأدواتي فيما عدا التحليل الشعري لا تمكنني من الاضطلاع بمهمة كتلك، بالإضافة إلى أن مشاهدة واحدة لا تكفي حتى في حال توفر الأدوات وتكامل القدرات. غير أن هذا لا يحول دون التعبير عن رؤية انطباعية هي أنني أعجبت بالمزج الأوبرالي، أو القريب منه، بين الشعر والموسيقى والغناء بشكل خاص، وإن لم أستطع أن أرى صلة الرقصات التعبيرية بما عبر عنه شعر قاسم وسعت إلى نقله موسيقى مرسيل وغناؤه الجميل مع بقية المغنين.

ما أنا بصدده هو الوقوف عند مسألة يستثيرها العمل في جانب واحد منه هو الرقصات التعبيرية المصاحبة. فقد استثار العمل، أو الأوبريت، ردود فعل غاضبة من بعض من حضر، أو لم يحضر واكتفى بالسماع. وفي تقديري أن المسألة يمكن أن تناقش على

المستوى النظري من حيث يلتقي البعد الجمالي الإبداعي بالبعد الأخلاقي القيمي. هنا ستبرز الأسئلة: ما هي حدود الفن؟ أو إلى أي حد يمكن للفنان أن يمضي معبراً عن رؤيته الخاصة دون اعتبار للقيم الأخلاقية أو الفكرية أو للاعتبارات الثقافية الأخرى السائدة في المحيط الاجتماعي؟ لست أتحدث عن القيم المستبطنة أو رموز الثقافة التي نحملها مثل الجينات وتؤثر في رؤيتنا للعالم كما في سلوكنا. أتحدث عن الفعل الواعي المحرك للعملية الإبداعية أياً كانت، ولا أظن أن هناك فناناً يعي تعقيدات مسائل مثل التي أشير إليها ويظن أن الإنجاز الفني لا يتأثر بقررات تُتبنى بشكل واعٍ أو لا واعٍ لحظة تبلور العمل. فحين يقرر الفنان خرق المتعارف عليه أو كسر التابوهات، فإنما ينطلق من معرفة للمتعارف عليه أو للتابو المراد اختراقه. وفي تصوري أن شاعراً مثل قاسم حداد أو فناناً مثل مرسيل كانا يصدران عن رؤية كتلك: عملهما يشير إلى مسعى واضح إلى كسر التابو، وقد كسرا بعضه ليس من خلال الرقصات المشبعة بالأيروتيكا فحسب وإنما من خلال الشعر بمضمونه التمردي، تمرد الفرد العاشق على القبيلة وأعرافها، ومن خلال نقل الشعر إلى تخوم موسيقية مؤثرة من شأنها تفعيل الدلالات الشعرية.

السؤال هو: هل متطلبات العملية الفنية، كما سيقول البعض، مبرر كافٍ للاختراق المشار إليه؟ أم، من الزاوية المقابلة أو النقيضة، يجوز للمحيط الاجتماعي أن يقيد الإبداع باشتراطاته القيمية الأخلاقية؟ لقد كانت الرقصات في «مجنون ليلى» هي الجانب الأوضح في عملية الاستفزاز والاختراق، لكن الشعر كان يمارس اختراقه الأخفى والأمضى بوقوفه مسانداً للعاشق ضد متطلبات القيم الراسخة (مؤسسة الزواج مثلاً). أما ردة الفعل الغاضبة التي سمعت

أنها تعالت في البحرين فلا بد أنه كانت لها أصداء لدى بعض الجمهور لاسيما العائلات، في حين أن من الجمهور من رحب، كما أتوقع، بتلك التابلوهات الشعرية الغنائية الراقصة مباركاً كل ما يمكن أن يحدث من اختراق. بيد أن ردود الفعل المشار إليها لا تلغي الأسئلة الجوهرية التي شغلت الفلاسفة والنقاد طوال العصور حول حدود الفن، لأنه لا معنى ولا جمال لشيء دون حدود. ما يحدث هو تضارب الحدود أو القيم أو تصادمها حين يريد الفنان أن يوسع من حدوده فتجابهه الحدود المتاخمة رافضة ما تراه عدواناً وإثماً مبينا. عاش المصادمة امرؤ القيس مثلما عاشها مجنون ليلى وبودلير ورامبو وأبو نواس ويعيشها اليوم قاسم حداد وأدونيس وغيرهم كثير.

ما أود أن أضيفه إلى ما سبق هو أن الفن الرفيع يتحقق من خلال الاختراقات المشار إليها مثلما يتحقق باختراقات أخف أو حتى باختراقات من نوع آخر. فليس من الضروري مصادمة المتلقي برقصة أيروتيكية أو بشعر متمرد على قيم أخلاقية محددة لكي يحدث الإبداع، بل إن مصادمة كتلك قد توصف بأنها الاختراق الأسهل والتبسيطي مقارنة بتخوم أكثر رهافة وصعوبة. فإلى جانب أبي نواس هناك البحتري وإلى جانب رامبو هناك لامارتين. لا فن بلا كسر لحدود، لكن أيضاً لا فن بلا حدود. المشكلة هي حين تصطدم حدود بحدود ويسعى كل من المجموعتين إلى التوسع على حساب الأخرى، ومن مشاهدتي لمجنون ليلى، أو مجنون قاسم، شعرت بأن اختراق بعض الحدود، في مسألة الرقصات بشكل خاص، لم يكن أكثر من اختراق استفزازي وسهل كان يمكن الاستغناء عنه.

هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟

لابد للإجابة على هذا السؤال أن تنطوي على فهم للمقصود بالفلسفة. وسيدخلنا ذلك في أولى الصعوبات الماثلة في أفق السؤال. لكن الحاجة العملية للوصول إلى إجابة ما تقتضي الوقوف ولو على أطراف تلك الصعوبات وسؤالها الذي أقض مضجع كل من أنتج الفلسفة أو انشغل بها، من ثاليس اليوناني إلى دولوز الفرنسي، مروراً بمفكري المسلمين حتى ديكارت وسبينوزا وهيغل وهايدغر وغيرهم كثير. هايدغر، على وجه التحديد، جعل من ذلك السؤال مدخلاً للتفلسف في محاضرة ألقاها في فرنسا عام 1955 (ونشرت في كتيب في العام الذي يليه). ولو أخذنا بأطراف إجابة هايدغر المثيرة والمرهقة ذهنياً طبعاً لوجدنا مدخلاً للسؤال المطروح هنا على المستوى العربي. يقول هايدغر: «سنجد الإجابة على سؤال: «ما هي الفلسفة؟» ليس من خلال التصريحات الجازمة المتعلقة بتعريفات الفلسفة، وإنما من خلال التخاطب مع ذلك الذي ورثناه بوصفه كينونة الكينونة». وبالتأكيد لن أدخل هنا في متاهة تلك «الإجابة» لكن من المفيد أن نبرز أولاً أن هايدغر يعد فيلسوفاً وجودياً، وإن بمعنى مختلف قليلاً أو كثيراً عن وجودية غيره مثل كيركيغورد وسارتر؛ وأن نبرز، ثانياً، أن مفهوم الكينونة (أو

الوجود) مفهوم شديد التركيب وليس هذا مجال التفصيل فيه.

ما يهمني هنا هو التساؤل التالي: هل لدينا أحد اشتغل على الفلسفة من منظور يوازي منظور هايدغر في الابتكار أو الأهمية؟ لا أقصد أحداً يمكن وصفه بالفيلسوف الوجودي، وإنما من شغله السؤال على مستوى مشابه أو موازٍ وطرح رؤية فلسفية أضافت إلى اجتهادات الفلاسفة الآخرين إضافة تغير شكل الموروث الفلسفي. شخصياً لا أعرف عربياً معاصراً ينطبق عليه ذلك الوصف مثلما ينطبق على هايدغر، وإن كان من بين الباحثين العرب من يرى أنه يستحق وصف «فيلسوف» وربما يكون عبد الرحمن بدوي هو الأشهر بين أولئك، فقد وضع نفسه في قائمة الفلاسفة في موسوعته المعروفة، بعد أن صنف نفسه في مجموعة الوجوديين. وقد يكون بدوي وجودياً حقاً، أو متبنياً للفلسفة الوجودية، بل إن موسوعته هي الوحيدة التي تضع اسمه ضمن الموروث الفلسفي الإنساني. لكن إذا كان اعتراف الآخرين، لاسيما في الغرب، غير ملزم نتيجة التحيز الثقافي أو العزلة، فإن السؤال سيكون: ما الذي يؤهل بدوي لوصف «فيلسوف»؟

محمود أمين العالم، المفكر والناقد الأدبي المصري المعروف، أجاب على هذا السؤال في مقالة له حول بدوي يحمل عنوانها إجابة مبدئية على السؤال: «عبد الرحمن بدوي: هذا الفيلسوف المؤسسة»، مبيناً أن صفة «فيلسوف» تنطبق على بدوي لأنه يحقق التعريف الأساسي الذي يجعل الفيلسوف من يستطيع «بلورة نظرية كنسق فكري شامل متكامل». والنسق الفكري المقصود هنا هو النسق الوجودي الذي يؤكد محمود العالِم على انتماء بدوي إليه. لكن الطريف أن العالم بعد تأكيد ذلك الانطباق يعود ليقول: «في الحقيقة

إن وجودية عبد الرحمن بدوي ليست في صورتها المذهبية العامة أو التفصيلية إلا تهميشاً على مذاهب هؤلاء الفلاسفة الوجوديين وخاصة مذهب هيدجر». والطرافة بالطبع هي في مسألة «التهميش» التي ترغمنا على العودة إلى الجزم بتبوء بدوي لمرتبة الفلاسفة على الرغم من كون «فلسفته» أو نسقه الفكري، مجرد «تهميش» على الفلاسفة الآخرين! قد يقال بأن الفلاسفة الوجوديين الآخرين هم أيضاً سلسلة تبدع ضمن نسق شامل هو النسق الوجودي، أو الفلسفة الوجودية، مما يجعل بدوي أهلاً للوصف مثلهم. لكن دارسي كيركيغورد وهايدغر وسارتر وغيرهم من فلاسفة الوجودية أو مفكريها يدركون أن صفة التهميش لا تنطبق بحال على أولئك لاسيما الاثنين الأولين (فقد قيل عن الفلسفة الفرنسية أنها أيضاً «تهميش» على الفلسفة الألمانية)؟ ومن هنا يبقى السؤال مفتوحاً عن قيمة الإضافة التي قدمها بدوي على مستوى التفلسف: هل يمكن فعلاً وصفه بالفيلسوف وإنجازه بالفلسفة؟

لا شك في تقديري أن بدوي يأتي في طليعة الذين عرّفوا بالفلسفة اليونانية والغربية في الثقافة العربية المعاصرة ومن أهم من سعى إلى الإضافة إليها، ولكني أراه أقرب إلى المفكر منه إلى الفيلسوف، بل إن وصف «التهميش» الذي ذكره العالم يذكر بوضع التفلسف العربي منذ الكندي والفارابي: إلى أي حد تجاوز أولئك مرتبة التهميش على الفلسفة اليونانية من خلال الشرح والنسج على المنوال؟ هل يمكننا أن نعد الفلسفة من أهم ما قدمته الثقافة العربية للعالم؟ أم أن تميزها الحقيقي جاء من حقول أخرى قد لا تعجب بعضنا الآن، فيسعون إلى إبراز ما يشبه اليونان أو الغرب في ثقافتنا لكي نحظى من ثم بالانتماء إلى عائلة الحضارة؟

لا أظننا نبالغ لو قلنا إن المسلمين الأوائل قدموا إسهاماً في الفلسفة وغيرها يفوق ما قدمناه في العصر الحديث، لكن شواهد كثيرة تؤكد ما يذهب إليه هايدغر في محاضرته السالفة الذكر بأن التفلسف جزء من التكوين الثقافي الأوروبي: «تقول لنا كلمة «فيلوسوفيا» إن الفلسفة شيء يقرر، قبل أي شيء آخر، وجود العالم اليوناني. ليس ذلك فحسب، بل إن «فيلوسوفيا» تحدد أيضاً الملمح الأكثر جوهرية في تاريخنا الغربي ـ الأوروبي». وإن نحن حاولنا استكناه السبب وراء ذلك فسنجده ماثلاً في تاريخ العلمنة الثقافية التي تراكمت على مدى أربعة أو خمسة قرون وجعلت الفلسفة مصدراً أساسياً للثقافة الغربية، وعلى نحو لا نكاد نجده في أية ثقافة أخرى. فكثافة الميتافيزيقي/ الديني، أو الروحاني عموماً، في ثقافة كالثقافة العربية المعاصرة يجعل من الفلسفة والتفلسف هامشيين قياساً إلى الوضع في الغرب. الأسئلة الكبرى يجيب عليها الدين أكثر مما يجيب عليها العقل مستقلاً عن الدين. ومن مؤشرات ذلك أن كثيراً ممن سعوا إلى تأسيس مكون فلسفي معاصر في الثقافة العربية إما عادوا في آخر رحلاتهم العقلانية إلى الموروث الإيماني أو سعوا إلى البقاء قريباً من ذلك الموروث طوال رحلتهم (زكي نجيب محمود، بدوي، محمد الحبابي، الجابري، مثلاً).

من هنا أمكن التشكيك في إمكانية الحديث عن فلسفة عربية معاصرة، أو إسهام فلسفي عربي يمكن أن يوصف بأنه «عربي»، أي متميز بصدوره عن سياق ثقافي غير السياق الثقافي الغربي. لكن هذا ينبغي أن يتبع بالقول إن غياب التفلسف الحقيقي لا يعني بحال غياب الفكر المتميز. وهنا ندخل في مسألة أخرى، لأن الفكر انشغال عقلاني لكنه ليس مربوطاً بالأسئلة التي تطرحها الفلسفة عادة، أو

الأسئلة التي تشكل الموروث الفلسفي: أسئلة الوجود والماهية والمعرفة وما إليها. الفكر انشغال عقلاني في حقول معرفية مختلفة، ينتج عن إسهامات من شأنها تطوير تلك الحقول على المستوى النظري وإغناء الحضارة الإنسانية من زوايا مختلفة. وأجدني هنا أميل إلى الاختلاف مع التعريف الشائع للفلسفة كالذي نجده لدى محمود أمين العالم، حيث يجعل الفلسفة قرينة للنسق الفكري الشامل المتكامل. ففي ظني أن النسق الفكري الشامل المتكامل ـ إذا فهم ذلك النسق بوصفه نسبياً لا مطلقاً ـ يتحقق أيضاً، وإن بصور مختلفة، في كثير من الاجتهادات الفكرية التي تتبلور في حقول غير الفلسفة، لاسيما في العلوم الإنسانية. ذلك أن النزوع إلى النظرية المتكاملة أو، كما في تعبير عبد الوهاب المسيري الأكثر دقة، ذات القدرة التفسيرية العالية، نزوع طبيعي لدى من تشغله المسائل النظرية أو الفكرية في مختلف الحقول. ومن هنا أمكن القول بأن الثقافة العربية إن لم تحقق درجات عالية في التفلسف، فقد أنجزت قدراً لا بأس به على مستوى التنظير والاجتهاد الفكري، لاسيما عند من لم تأسرهم المقولات الغربية في مختلف المجالات، وحاولوا الاستقلال في النظر قدر الإمكان، أي ممن لم يتحول عطاءهم الفكري، كما هو الحال عند بدوي، إلى «تهميشات» أو «شروح» للعطاء اليوناني أو الغربي المعاصر.

سيبدو كلامي هنا نوعاً من المماهاة بين الفلسفة وغيرها من مجالات الفكر، مما يستلزم التوضيح بأن الممكن فهم الفلسفة على أنها اجتهاد فكري من نوع مميز، تماماً مثلما أن نظريات علم الاجتماع أو علم النفس أو النقد الأدبي، اجتهادات فكرية من أنواع مميزة أخرى، أنواع تستجيب لشروط الحقل المعرفي أو الإبداعي

الذي تتعامل معه. الفلسفة اجتهاد متميز تاريخياً باتصاله بأسئلة أساسية في الوجود والمعرفة والهوية، اجتهاد اقتضته ظروف ثقافية وتاريخية، وربما اقتصادية وجغرافية، محددة، وهي من ثم ليست بالضرورة ملزمة لكل الثقافات بحيث لا ترتقي أي ثقافة مراتب الأهمية إلا بالاستجابة لتلك الضرورة. ففي كل الثقافات تصورات للعالم تصل إليها عن طرق غير الفلسفة، وما الفلسفة في النهاية إلا إحدى المسارات التي تتشكل تلك التصورات على مداها، وإن كانت مساراً مبهراً وهائل الحجم والأهمية. فهل نقلل من قيمة الثقافة الصينية أو اليابانية أو الهندية لأنها لم تطور في تاريخها الطويل فلسفة كالفلسفة اليونانية أو الأوروبية المعاصرة؟ التحيز الثقافي للغرب في ثقافتنا العربية سيقول: نعم، لكن ذلك سيؤكد مرة أخرى أننا أقرب إلى بدوي في كوننا ننتج، ونسعى إلى إنتاج، ثقافة تأتي «تهميشاً» على مذاهب الثقافة الغربية وليس فلسفاتها فحسب.

في الثقافة الغربية المعاصرة تعيش الفلسفة حالياً وضعاً هامشياً قياساً إلى أهميتها التقليدية، فأقسام الفلسفة في بعض الجامعات الغربية إما تلغى أو تدمج في غيرها، وبات من المألوف ألا يوصف كثير من المفكرين المعاصرين، مثل فوكو ودولوز ودريدا وبورديو، بصفة «الفيلسوف»، بل إن منهم من ينكر ذلك، أو ينكر وصف منجزه بالفلسفة، مثلما يفعل دريدا. فهؤلاء فلاسفة في وسائل الإعلام أكثر مما هم كذلك في الدراسات الجادة التي تتعمق أعمالهم. يسمون أحياناً «منظرين ثقافيين» أو «نقاد ثقافة» أو «مفكرين»، لكن عملهم قلما تطلق عليه صفة الفلسفة. فديريدا تحديداً أنجز ما يعرف بأنه نقض للفلسفة أو تأكيد على «تهافتها» العقلاني، أي تهافت دعوى العقلانية فيها، مما يجل وصفه

بالفيلسوف ضرباً من المفارقة. وهذا بالطبع لا يقلل من قيمة الفلسفة بحد ذاتها أو لدى أولئك المفكرين، لكنه إدراكهم للشروط المعرفية المتغيرة التي تحكم الانتماء إلى ذلك النشاط الفكري. فقد تكون مفكراً كبيراً دون أن تكون فيلسوفاً.

وبعد، ألا يبرر هذا كله أن نقول للثقافة عموماً، وللثقافة العربية بشكل خاص: هبينا مفكرين كباراً وليس بالضرورة فلاسفة وسنكون من الشاكرين؟

ب. قلق المفكر
ثلاث مقالات حول عبد الوهاب المسيري

١. تركة المفكر وواقع الثقافة

إلى جانب حزني لرحيل الصديق العزيز جداً والمفكر الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري(*)، وجدت نفسي حزيناً مرة أخرى للكيفية التي اتسم بها تلقيه، في مجمل الحالات، بعد وفاته. ومع أنني لم أستغرب تلك الكيفية، فهي ما اعتدناه حين نفقد أشخاصاً لهم أهميتهم في حياتنا الفكرية أو الإبداعية بشكل خاص، فإن استمرار تلك الطريقة مع رجل كان جل همه إيقاظ ملكة التساؤل والقدرة على رؤية الأشياء بطرق مغايرة لما هو سائد هو مما يضاعف الحزن. فهاهو إذ يرحل يخضع للسائد الذي كان يسائله.

لم تكن المشكلة طبعاً في نقص المحبة والاحتفاء، بل كانت في طغيانهما على ما عداهما، وما عداهما هنا لا تعني الهجاء والتنديد وإنما أشياء أخرى سأشير إليها. إن الكتابة عن الراحلين الكبار أو المهمين، بل حتى عن الأشخاص الأقل تأثيراً، تتحول في ثقافتنا العربية إلى مجرد إطراء وإنشائيات محفوظة تنتهي في الغالب إلى تحويل الشخص عن إنسانيته إلى نوع من الكينونة الخرافية فيصير فجأة كائن أسطورياً أو ملاكاً وأحياناً أقرب إلى النبي. سلسلة من المبالغات الشديدة ينال فيها

(*) كتب المقالة إثر وفاة الدكتور المسيري في 3 يوليو 2008.

المتوفى من كل خصلة أعظم ما فيها ومن كل قدرة قمة سلمها. وتنتشر نتيجة لذلك إكليشيهات لا يمل الناس من ترديدها: كان آخر العمالقة، كان من جيل لا يعوض، المفكر الذي لن يتكرر، إلى غير ذلك.

في مناسبات حزينة سابقة توقفت أمام هذه الظاهرة. حين مات الجواهري قيل إنه آخر الكبار، وحين مات نزار قيل إنه آخر الكبار مرة أخرى. وأنا متأكد أن نفس الكلام سيقال عن درويش وعن غيره[1]. والمنتمون إلى الأجيال التي تكبرنا يذكرون العبارات نفسها وقد زين بها رحيل أحمد شوقي وحافظ إبراهيم ثم الأخطل الصغير، ثم قيلت في طه حسين والعقاد مثلما قيلت في المؤرخين وعلماء اللغة وغيرهم. فهناك ببساطة أناس لا يعرفون أن يكتبوا غير المكرر وهم جاهزون لتكراره في كل مناسبة، وأظن أن محمود درويش قصدهم في قصيدة له قال فيها إنه «حين يذهب الشهداء إلى النوم أنهض كي أحرسهم من هواة الرثاء». وكلنا نعلم كم ابتذلت صفة الشهداء هذه في وصف الكثيرين حتى غدت بلا معنى.

في رحيل الكبار تشتد الحاجة إلى ما يعلو على الابتذال، الحاجة إلى أن يكبر الكتاب أيضاً وتكبر اللغة والفكر. وإن قيل كيف، فإن الإجابة هي فيما يحدث لدى الآخرين، في الثقافات الأكثر نضجاً. من يقرأ باللغة الإنجليزية يمكنه مثلاً أن يطالع صفحة الوفيات في صحيفة كصحيفة النيويورك تايمز أو الغارديان أو غيرهما من صحف الغرب. في تلك الصفحة سنجد أشخاصاً مهمين للمجتمع على مختلف المستويات، لكن الأهم هو كيفية تقديمهم. فبعد مقدمة قصيرة تبرز

(1) نشرت هذه المقالة قبل وفاة درويش وبالفعل فقد تكررت المقولة بصور مختلفة في وصف قيمته.

أهمية الشخص، وبالتالي مبرر الكتابة عنه، يستعرض الكاتب أهم إنجازاته استعراضاً يتوخى المعرفة أكثر مما يتوخى الثناء. وأضرب لذلك مثالاً بما كتبته النيويورك تايمز بعد وفاة المفكر الفرنسي جاك دريدا عام 2004. فبعد ثلاثة أسطر في البدء تتضمن الإخبار بوفاة دريدا والإشارة إلى كونه مؤسس المنهج التفكيكي ينتقل الكاتب إلى وصف ذلك المنهج وتأثيره على عدد من النقاد والدارسين ثم يشير إلى بعض المسائل الخلافية التي لا تخلو من تعريض بالمفكر من خلال التنبيه إلى دفاعه عن أشخاص لم يكن ينبغي له أن يدافع عنهم، حسب رأي البعض. ثم يتواصل التحليل مركزاً على أهم محطات حياته وأعماله دونما غرق في العواطف أو في الأوصاف المبالغ بها.

من هذا النوع من الرثاء يخرج القارئ بفائدة، بأسئلة، بإجابات، لكنه لا يخرج بعبارات مثل «رحيل آخر العمالقة»، فمع متابعتي لبعض ما يكتب حول أولئك الكتاب والمفكرين والفنانين ممن أعرف أو يهمني التعرف عليه لا أذكر أن تلك العبارة وردت في حق أي منهم مع أن منهم الكبار حقيقة سواء في ضخامة وأهمية نتاجهم أو في اتساع تأثيرهم.

هذا اللون من الرثاء أو الكتابة الوداعية هو ما نفتقر إليه في ثقافتنا العربية، لا أقول إنه غائب تماماً ولكنه ضعيف الحضور حتى درجة التواري. ما يطغى هو الإطناب في الثناء، ومع أن بعض الراحلين يستحقونه بالتأكيد فإن ما يستحقونه أكثر هو الوقوف على أعمالهم ومناقشتها وتبيان أهميتها بل وعدم التورع عن ذكر بعض نقاط الضعف فيها. صحيح أن الكتابة الرثائية لا تسمح بطبيعتها بنظرات تحليلية متأنية أو تجريدية تخلو من العاطفة، لكن الغرق في العاطفة أو في إنشائيات اللغة ومكرراتها هو مما يقلل من قيمة المفكر ويستدعي الحاجة إلى ما أسماه درويش حراسة الراحلين كي لا يقعون فريسة لهواة الرثاء.

عبد الوهاب المسيري هو أحد أولئك الراحلين الجديرين بكتابات تتجاوز ذلك اللون الممل. ولكن تجاوز الممل صعب ويقتضي اطلاعاً وقدرة على التحليل وهذا مما لا يتوفر لكل راغب في الكتابة. ولأن المسيري كان كثير النتاج ومتعدد الألوان الكتابية والمجالات المعرفية التي تنتظم ذلك الإنتاج وتلك الألوان فإن الكاتب معذور إن هو كتب عن جانب واحد من جوانب الرجل وألم إلماماً بالجوانب الأخرى. فالأعمال التي أنتجها الرجل حول إسرائيل واليهود والصهيونية، والتي تشكل الجزء الأكبر من أعماله، تقتضي الكثير من الجهد للاطلاع عليها، ولا أقول قراءتها كاملة. أما الجوانب الأخرى فيمكن اختصارها في مجالين رئيسين هما: الترجمة، والأطروحات الفكرية المتعلقة بالعلاقات الحضارية (التحيز، المصطلحات، الخ). يتبقى اهتمام المسيري بالكتابة للأطفال ولكني لا أرى صعوبة في التعرف على هذا الجانب، وإن كان ربطه بغيره ليس سهلاً.

في تقديري الشخصي أن معظم من اهتم بالمسيري تركز اهتمامه في جانبين مما أشرت إليه: كتاباته المتعلقة باليهود والصهيونية، ونشاطه السياسي في حركة كفاية في السنوات الأخيرة. حين زار النادي الأدبي بالرياض قبل أشهر قليلة[2] ارتجل حديثاً لمدة ساعة تقريباً حول كل المجالات المشار إليها، لكن الأسئلة كشفت تركز الاهتمام في الجانبين المشار إليهما، الأمر الذي فسر العدد الكبير من الجمهور الذي تزاحم في القاعة على الرغم من أن الرجل كان قبل يوم واحد في مركز الملك فيصل للبحوث يحاضر حول القضايا نفسها. لكن الناس على ما يبدو توقعوا أن يكون حديثه في النادي

(2) 5 فبراير 2008.

أكثر عمومية وأكثر اتصالاً بالنشاط السياسي وبما كتبه عن اليهود.

ما أود أن أشير إليه في هذا السياق هو أن نوع الاهتمامات والأسئلة التي ظلت تطرح باستمرار تعكس مستوى متواضعاً جداً في التفكير وفي مستوى الاطلاع. فالقليل جداً طرح أسئلة تتصل بما كتبه الرجل، والأقل أثار قضاياً مهمة من زوايا غير مألوفة، أي أن الأسئلة لم تكد تخرج عن نمطية: ما رأيك بالصراع العربي الإسرائيلي؟ أو ما رأيك بحكماء صهيون؟ وكان شعوري وأنا أجلس إلى جانبه أطالع الأسئلة وأستثني ما يمكن استثناؤه من المكرر والممل هو أن هذا واقعنا الثقافي، هو في الأسئلة مثله في الرثاء.

إن الكتابة التي يستحقها المسيري ليست بالضرورة كتابة تتفق مع أطروحاته، بل تنطلق منها إما لتتعمقها أو لتتوسع فيها أو لتختلف معها وفي كل الحالات تحاورها. وهذه مهمة صعبة تحتاج الكثير من الوقت والتمرس والإخلاص للفكر وأهله. كثير من الناس يرى أن الاختلاف مع مفكر أو مبدع راحل بإثارة أخطاء أو وجوه نقص في أعماله أو حتى بالحديث عن جوانب خلافية لديه هو مما لا يجوز، مع أن هذا هو ما ينبغي أن يكون شريطة أن يكون عن وعي كافٍ واحترام للمفكر وأطروحاته. فإن لم نفعل ذلك لن نزيد على أن نقلل من قيمة الفكر ونؤكد أننا لسنا بعد مهيئين لما قد يتضمنه من عمق وسعة.

عبر السنوات الماضية كنت أحد الذين أفادوا كثيراً من أطروحات المسيري ومن مواقفه الشخصية. لقد شجعني على كتابة بعض أهم ما كتبت ودعم بعض توجهاتي في قراءة العلاقات الحضارية والمعرفية وفي تناول المصطلحات حين كنت بعد أستاذاً مبتدئاً. لم أشرف بأن يدرسني وإنما كان زميلاً في منزلة الأستاذ أو الأخ الأكبر. وكان مما

أعجبني فيه هو أن اختلافنا في بعض الجوانب لم يؤد إلى امتعاض من جانبه. هذا مع أن الاختلاف مس جانباً جوهرياً في أطروحته حول اليهود، وقد ذكرت ذلك في مقدمة كتابي «المكون اليهودي في الحضارة الغربية». فالقراءة التي خرجت بها للمكون اليهودي، وهي قراءة تأسست أثناء عملي على الدكتوراه في أمريكا، أي قبل تعرفي على المسيري، تختلف في نقطة جوهرية، ففي حين يرى المسيري هامشية الانتماء اليهودي في تشكيل فكر وإبداع من ينتمون إلى اليهودية بوصفها خلفية إثنية وثقافية ـ وليس دينية بالضرورة ـ بدا لي أن العكس هو الصحيح وكتابي المشار إليه هو محاولة طويلة نسبياً لإثبات ذلك، بل إن الكتاب يرتكز على الأطروحة المعاكسة لما يراه المسيري.

ولم يكن ذلك بالطبع ليقلل من الدور المهم الذي لعبته أطروحات المسيري في تشكيل معرفتي باليهود عموماً لأن المهم في حالة باحث مثله هو المنهج وليس المعلومة، وكان المنهج فاعلاً بالنسبة لي في تناول ليس اليهود وحدهم وإنما المصطلحات الفكرية والنقدية، الأمر الذي انعكس في كتابي المشترك مع د. ميجان الرويلي «دليل الناقد الأدبي»، وكان مما أسعدني أن نتفق، الدكتور ميجان وأنا، في رؤية متقاربة أساساً للمصطلحات والنظريات وانغراسها في لحمة الثقافة، وكذلك أن نختلف أحيانا بعضنا مع بعض وأن يختلف معنا المسيري أحياناً.

ذلك كان المسيري المفكر والباحث وما يزال، وتلك بعض تركته الرائعة، فهل ينهض واقعنا الثقافي لها ولأمثالها؟

٢. صورة شخصية للمفكر في اختلافه

كانت في الغرفة طاولتان أخريان حين دخلتها في أواسط الثمانينيات لأصير ثالث الموجودين بعد أن تعينت في وظيفتي مدرساً في أول السلم الجامعي. أحد الجالسين كان أمريكياً لطيفاً لم يطل الوقت قبل أن أكتشف أنه مدرس جيد قرأ الكثير في تخصصه، وأدهشني بشكل خاص أنه في دراسته العليا قرأ رواية جويس «يوليسيس» أكثر من مرة، الرواية التي كانت وما تزال مع قرينتها «فينيغانز مستيقظاً» تخيفني بلغتها وتراكيبها، وتذكرني بأن هناك الكثير مما لم أسيطر عليه في دراستي للأدب الإنجليزي. وكان من شأن ذلك أن يقلل من زهوي بنفسي واعتزازي بمعرفتي للأدب الإنجليزي. لكنني كنت على موعد مع قدر أكبر من التواضع حين تعرفت على ثالثنا الأكثر جسامة وطولاً. فما لبث الرجل حتى أدهشني لا بجسمه بل بأشياء أخرى أقل وضوحاً.

لم يطل الوقت قبل تعرفي على هذا الثالث وقراءتي لأول الكتب التي أهداني من نتاجه، ودخولي معه في صداقة هي بلا مبالغة من أهم الصداقات التي عرفتها حتى الآن، لجمالها من ناحية، وعمق تأثيرها في من ناحية أخرى. ومع أنني هنا لست في مقام كتابة مذكرات أو سيرة، فإن المدخل السيري بدا لي المدخل الأنسب

للحديث عن مفكر عرفته معرفة شخصية قبل أن أعرفه معرفة فكرية، وهو ما يندر في تصوري في حياة الكثيرين. فقد دخل عبدالوهاب المسيري إلى حياتي الشخصية كزميل في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الملك سعود بالرياض، ولم أكن أنظر إليه حين دخلت المكتب كشريك فيه سوى أنه عربي مصري آخر يجيد اللغة الإنجليزية، ولا يختلف عن غيره من العرب السعوديين أو المصريين في أنه قرأ شكسبير ووردزوورث وربما جويس. حتى ترجمته للشعر الرومانتيكي لم تبهرني كثيراً، مع أنني كنت قد طالعتها قبل تعرفي عليه شخصياً.

ما جعلني أدرك أنني لم أكن إزاء أستاذ آخر للغة أو الأدب الإنجليزي في تلك المرحلة المبكرة من تلمسي لطريقي في ميدان الثقافة والبحث، هو قراءتي لترجمته كتاب كيفن رايلي «الغرب والعالم» (مع زوجته الدكتورة هدى حجازي). ففي ذلك الكتاب، من مقدمته ومن اختياره للترجمة، أدركت أنني أجلس في مكتب واحد مع مفكر مميز في عالمنا العربي، مفكر ما يزال عالمنا العربي حتى اللحظة غير قادر على ـ أو لعله غير راغب في ـ استيعاب قيمته الحقيقية.

لن أضيع الوقت فيما يقال عادة حول صعوبة الإلمام بشخصية مهمة أو عمل مهم في عجالة ضيقة، فهذه مسلمة سأتجاوزها في هذه اللقطة السريعة إلى ما أرى أنه أبرز الجوانب التي تمنح المسيري تلك الأهمية الاستثنائية في عالم الفكر المعاصر. ولو اضطررت لتحديد تلك الأهمية بكلمة واحدة لقلت إنها في المنهج، منهج التفكير في الأشياء المحيطة، في التاريخ، في الحضارة، في العلوم الإنسانية واللاإنسانية أحياناً. فقد لا يكون المسيري ممن يبهرون بما لديهم من «العلم»، من الكم الضخم من المعلومات، لكن ما لديه هو ما يفوق ذلك أهمية: لديه الكيفية المدهشة والعميقة في

استكشاف العلم وتقدير قيمته. فكأي واحد منا، لن يستطيع المسيري أن يحيط بكل شيء، لكنه أفضل من أكثرنا في وضع الأشياء على نحو يكشف دواخلها وعلاقاتها. وهذا هو تماماً ما يفعله المفكرون، ويقصر فيه العلماء إذ يتخمون بالمعرفة المتراكمة دون ضابط أو ـ وهذا هو الأهم ـ رؤية شمولية. أقول هذا واعياً أني بما أقول أظلم رجلاً إحدى إنجازاته موسوعة ضخمة، ويعد الأكثر معرفة في مجال الصهيونية والعقائد اليهودية. لكني أعلم أني سأظلمه أكثر إن لم أذكر بما يفوق به أهل المعلومات.

سأذكر دائماً محاضرته في النادي الأدبي الرياض عن «الرومانسية والصهيونية» حوالي 1985، واستغراب كثير ممن حضروا عن إمكانية الربط بين هذين المفهومين. وسأذكر دائماً أنه حين ابتدأ المسيري محاضرته ازدادت الدهشة من البداية الذاتية الشخصية، حين أخذ المحاضر يعدد صداقاته، ثم يشير إلى رؤيته لمدينة الرياض وما يحيط بها. كان النمط المعرفي للمحاضرة كما ألفها الناس، أو كجنس ثقافي، ينهار تدريجياً وسط تأفف البعض ودهشة البعض الآخر. فالعلماء لا يتحدثون هكذا، والنقاد لا يتحدثون هكذا أيضاً. لكن المسيري كان يتحدث هكذا لأنه كان يصنع معرفة جديدة من خلال منهج الرؤية، كيفية تناول الموضوع. فقد كان الدرس الأول هو سقوط وهم «الموضوعية» المقدس في أقسام الجامعات وأروقة الندوات وقواعد النشر العلمي، وانبلاج المعرفة كشاغل إنساني ذاتي غير قابل للفصل عن الرؤية الداخلية، دون التورط بالطبع في انقطاع «أناني» (سولبسيستك) في الذات.

أما الدرس الثاني الذي كان على جمهور المحاضرة استيعابه فهو النظر إلى الحضارة الغربية من زاوية مغايرة، زاوية تختلف عن الرفض

المحافظ غير المفكر، وعن التقبل الحداثي الليبرالي غير المفكر أيضاً. الرومانسية والصهيونية تنتميان إلى بناء معرفي متجانس والمحاضرة ليست في تفاصيل التاريخ بقدر ما هي في إشكاليات المعرفة والتناول المنهجي. الذين عرفوا المسيري منذ تلك المحاضرة فيما نشر بعد ذلك في الصحف السعودية ألفوا منه تلك الطروح المختلفة، وإن لم أتيقن من أن عددهم كبير. لكني سمعت بعض أساتذة الجامعة، من النابهين، يشيرون إلى «اختلاف» المسيري بغير قليل من الدهشة والاحترام.

اختلاف المسيري هو بالضبط ما بات يتضح لي مع كل مقالة وكل عمل وكل حديث جانبي وغير جانبي طويلاً كان أم قصيراً. وقد جاءت صورة أخرى لذلك الاختلاف في ندوة دعا إليها في كلية الآداب بجامعة الملك سعود حول التحيز المنهجي. أدهشتني قدرة الرجل على استقطاب ذلك العدد الكبير من الباحثين من مختلف التخصصات، لكنني دهشت أكثر بطبيعة الحال لابتكاراته التي لا تنتهي. فقد جلسنا في تلك القاعة من مختلف الأقسام ونظرت حولي فإذا كل أولئك جاءوا لمناقشة فكرة واحدة: الاجتماعيون والنفسانيون والمؤرخون واللغويون والنقاد، الخ. كان أبرز الحاضرين شكري عياد رحمه الله، الذي عرفت من نتاجه النقدي فيما بعد أنه قائد آخر في الاتجاه الذي سار فيه المسيري، عبر ما أسماه بالتأصيل الحضاري. وقد شارك عياد فيما بعد في الندوة التي انعقدت في القاهرة حول الموضوع نفسه، ونتج عنها كتاب التحيز المنهجي بجزأيه، والذي يعد بحق أحد أهم الإصدارات العربية في نهايات القرن الماضي، على أقل تقدير.

الاتجاه الذي أشرت إليه قبل قليل، والذي تعلمت منذ تعرفت على المسيري أن أسير فيه، هو اتجاه فكري/نقدي ينظر إلى الحضارة الغربية ويسعى إلى تحليلها للكشف عن خصائصها لتحقيق

قدر أكبر من الاستقلالية الحضارية. هو اتجاه تقلقه المثاقفة على نحو لا نجده لدى كثير من «المثقفين» العرب الذين يرون المشكلة الكبرى منحصرة في المسافة التي تفصلنا عن الغرب من كافة الوجوه، كأن المسعى الأهم للثقافة العربية هو الاقتراب قدر الإمكان من النمط الغربي، على ما فيه من علل. لقد سعى المسيري إلى ترسيخ تناول نقدي لمشكلات الحضارة الغربية، وطالما تمنى إرساء دعائم علم جديد هو «علم الأزمة» تكون تأزمات الحضارة الغربية مرتكزاً لبحثه، ولو تحقق مثل ذلك لكان من نتائجه ـ المرجوة ـ نشر نوع من الوعي الأزموي لا إزاء الغرب فحسب، وإنما إزاء الذات أيضاً.

لم أعرف المسيري مشغولاً كثيراً بالأزمات المقابلة، أي أزمات الثقافة العربية نفسها، فتخصصه في دراسة الحضارة الغربية وتأمله الطويل لها، أبعده عن مشكلات يعيشها مثقفون عرب آخرون بشكل أكثر حدة. وكان هذا موضوعاً من الموضوعات التي بحثتها معه، وأظنها تؤرقني أكثر مما تؤرقه. لكن هذا بكل تأكيد لا يقلل من أهمية الرجل وعطائه الفكري. فتوجهه ما يزال نادراً، في زمن يكثر فيه «الخبراء» بالثقافة العربية. ما يحتاجه هؤلاء هو الإفادة من الرؤية النقدية الصارمة والمبتكرة التي يطرحها المسيري إزاء الآخر لا في قراءة ذلك الآخر فحسب، وإنما في قراءة واقعهم أيضاً.

في الوقت الحاضر لا أرى الكثير مما يشجع على التفاؤل بمقدرة ـ أو رغبة ـ أولئك المثقفين، الذين يحتل بعضهم واجهات العمل الثقافي، على الإفادة من إنجازات المسيري. لكنني لا أظن الوقت سيطول قبل أن يدرك الجميع أي ثروة تمشي بيننا، وسأظل أذكر دائماً أنني ممن وفقوا إلى إدراك ذلك.

٣. المسيري واشكلة المفاهيم

لا أعتقد أن باحثاً مفكراً مثل عبد الوهاب المسيري يحتاج إلى من يعرف بأعماله أو يشيد بها، فقد حقق الرجل من الشهرة والمكانة والتقدير ما هو جدير به وغني به أيضاً عن المزيد من عبارات المديح أو التوضيح. ما قد يحتاج إليه هو مزيد من الفهم لما يطرحه وهذا إن تحقق من خلال المقالات الشارحة فإن تحققه يقل في تقديري عن تحققه من خلال القراءات النقدية التي تساءل أعماله فتحقق لها شيئاً غير السير على منوالها واستنساخ أطروحاتها. وأحسب أن الباحث أياً كان يحتاج الاثنين معاً: من يتتبع خطاه ويترسم هدى فكره ورؤاه فيزيد من انتشارها ويضاعف من تأثيرها، ومن يتناول تلك الأفكار والرؤى بالنقد الذي يطمح إلى نقل تلك الأفكار إلى حيز آخر تضطر معه تلك الأفكار والرؤى أو ما سأسميه الأطروحات إلى الدفاع عن نفسها وتبرير أهميتها فتكشف عن قيم أخرى أو تتنازل عن بعض ما أعطاها الأتباع.

في منتصف الثمانينات الميلادية وجدت نفسي، وكنت شاباً حديث التخرج، أجلس إلى جوار عبد الوهاب المسيري زميلاً في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الملك سعود بالرياض، على النحو الذي سبق لي أن ذكرته في مقالة سابقة. وما زلت أذكر الأثر المهم الذي تركه لدي

نقده للحضارة الغربية، النقد الذي أعده من أهم، إن لم يكن أهم، ما قدم المسيري للفكر العربي المعاصر. وبالطبع فإن أهمية ذلك النقد ليست في كونه نقداً، فما أكثر نقاد الحضارة الغربية أو الغرب عموماً ولكن ما أقل أثر نقدهم، فكثير مما نقرأ من نقد يأتي على خلاف ما نجد لدى المسيري. إنه في الغالب نقد تقليدي وشديد التأدلج. ما قدمه المسيري لقراء كثيرين في تلك الفترة التي أعقبت انضمامه لهيئات التدريس في جامعتي الكويت والملك سعود، شيء مختلف، كان نقداً على مستوى أكثر تركيبية وعمقاً. وكان ذلك في البدء على شكل ترجمات لكتب غربية تمارس النقد الذي سيتبنى هو مهمة تطويره. ولعل في طليعة ما ترجم المسيري حينئذٍ كتاب المؤرخ الأمريكي كيفن رايلي «تاريخ الغرب» الذي نشر في جزأين ضمن سلسلة عالم المعرفة الكويتية. وواضح لمن يعرف ذلك الكتاب وبعض أطروحات المسيري الأساسية أن بينهما شبهاً واضحاً، فقد أفاد المفكر العربي من المؤرخ والمفكر الأمريكي كثيراً، لاسيما في إبراز الأخير لمآزق الحضارة الغربية وأخطائها الكبرى تجاه الإنسانية على نحو سيدهش المتغنين بحمدها أو الذين لا يرون غير تلك المحامد.

في أعماله التالية استطاع المسيري، كما ألمحت، أن يتجاوز تلك المرحلة ويضيف نقداً إلى نقد رايلي، وأن يقدم أطروحات في غاية الأهمية لعلم الاجتماع، ولعل مفهومه «الجماعات الوظيفية» يأتي في طليعة تلك الأطروحات/ الإضافات. فمن خلال ذلك المفهوم استطاع المسيري أن يقدم لدارسي علم الاجتماع مفهوماً يساعد على تفسير دور جماعات مثل اليهود في كيانات مجتمعية ضخمة، من حيث إن اليهود قاموا بأدوار ثانوية يرفضها المجتمع المحيط ولكنها ضرورية، مثل الإقراض. ويفتح الحديث عن هذا المفهوم الدور الكبير الذي قام

به المسيري في تطوير الدراسات اليهودية أو الدراسات المتصلة باليهود والصهيونية وعلاقة هذه بالتشكيل الحضاري الغربي على مستويات مختلفة. ولعل هذا الجانب هو الأشهر بين أعمال المسيري، لاسيما موسوعته الكبيرة ودراساته العديدة للصهيونية وما يتصل بها.

ويتصل بهذا دراسته المعمقة للعلمانية التي أدخل إلى البحث فيها إضافة هي في غاية الأهمية حين أعاد تعريف العلمانية من زاوية تكسر الأحادية التي طالما نظر إليها من خلالها. فالعلمانية لديه يمكن النظر إليها من زاويتين، أو ينبغي أن تقسم إلى مستويين. في أحد المستويين هي علمانية جزئية وفي الأخرى شاملة. النظر إليها بوصفها فصلاً للدين عن الدولة يغفل عن المستوى الآخر والمهم، وهو أنها سعي إلى إزالة القداسة أو إلغاء الدين والقدسية عن العالم. ويعني هذا أن المعنى الشائع، أي العلمانية بوصفها فصلاً للدين عن الدولة ليس خطأ تماماً، لأنه ينضوي تحت مظلة العلمانية الجزئية التي تتجاوز بدورها ذلك المعنى. فالذين يحولون العلمانية إلى تهمة ينطلقون غالباً من هذا الفهم الثاني الذي تبدو فيه العلمانية خطراً من حيث هي تفصل الدين عن الدولة أو عن القوانين، فيما يرى المسيري أن العلمانية الجزئية هي قدر لا مناص منه لكي تستقيم الحياة، فثمة ما تقتضيه الحياة الدنيا مما لا يتعارض مع الدين ولكنه لا يتصل بالضرورة به أو يستمد منه.

على أن المفاهيم التي يعيد المسيري تحليلها بالحث على إعادة النظر تقوم على مبدأ نظري مهم بحد ذاته، بل هو ركن أساس. ذلك هو قوله إن قيمة المفاهيم قيمة نسبية، أي أنها في مقدار ما تحمله من تفسير لتلك للظواهر التي تتصدى لها، أي في معدل

«تفسيريتها»، بمعنى أنها تظل دائماً مفاهيم نسبية. فليس ثمة مفهوم قادر على تفسير كل الظاهرة بالإحاطة بكل جوانبها. فالرومانسية مثلاً مفهوم يفترض فيه أن يفسر ظاهرة تتمثل في التغير العميق والشامل الذي أصاب الحياة الثقافية والإبداعية والاجتماعية، أي أن المفهوم يحاول الإحاطة بتلك الظاهرة، لكنه لا يستطيع ذلك لأنه يظل مكبلاً بمحدوديته اللغوية ومحاطاً بتفلت الظاهرة نفسها وتعدديتها، بل وبتناقضاتها أحياناً على النحو الذي لا يستطيع المفهوم الواحد أن يحيط به. غير أن مفهوم الرومانسية يظل مهماً لأنه يحمل قدراً لا بأس به من القدرة على تفسير الظاهرة.

أشير إلى هذه المسألة لأنها تمهد لتوجيه ملاحظات نقدية لبعض أطروحات المسيري نفسها. وهذه الملاحظات سأحصرها هنا في قراءة المسيري لعلاقة الجماعات اليهودية بالحضارة الغربية. فمن يقرأ أعمال المسيري، لاسيما المتأخرة منها، والتي تشمل مداخل موسوعته «اليهود واليهودية والصهيونية» وكذلك دراسته للعلمانية، سيلاحظ أنه يسعى من خلالها إلى تطوير منظومة نظرية كبرى تستطيع تفسير الظواهر المختلفة للحضارة المعاصرة، أي أنه يسعى إلى ما يسعى إليه كل المفكرين الكبار، وهو بالطبع سعي مشروع لكن مشكلته هي في أنه سعي معرض للجزم بشموليته أو قدرته على تفسير كامل الظواهر بعيداً عن النسبية التي يطالب بها في مواضع أخرى، فهو وإن لم يلغ تلك النسبية تماماً فإنه يضعفها أو يهمشها إلى درجة تكاد معها أن تتلاشى ليتحول النسبي إلى مطلق وتكتسب النظرية بعداً كاسحاً في سعيه للعمومية التي يترتب عليها ـ كما يرى البعض ـ مدى أهمية الطرح في نهاية المطاف. فهناك من سيرى في النظرية محدودية وضعفاً إن هي أكثرت من الاستثناء وزادت من معدل الوعي بنسبيتها.

ما يستوقفني هو بالتحديد قراءة المسيري لعلاقة مفكرين يهود أو من أصل يهودي ـ من الناحية الإثنية لا من الناحية الدينية ـ بعضهم ببعض وتأكيده أن دور يهوديتهم محدود في تشكيل فكرهم. المشكلة التي أجدها هنا هي في مقدار التعميم في ما يشير إليه المسيري، حين يتعامل مع المفكرين كما لو كان يتعامل مع الجماعات اليهودية على المستوى الاجتماعي، ففرويد مثلاً لا تربطه بخلفيته اليهودية، حسب ما يرى المسيري، رابطة قوية تجعل تلك اليهودية قادرة على تفسير أو فهم أعمال فرويد. وهذا في تقديره يصدق على أعضاء مدرسة فرانكفورت من اليهود وعلى شعراء وأدباء كثيرين. كل أولئك ينضوون تحت قراءة واحدة لا ترى اختلافاً بين هذا وذاك، بمعنى أن التحليل يتكئ على ما يجد أنه بنية ضخمة تشمل كل أولئك، وهو ما يتعارض، في تقديري، مع كثير من التفاصيل التي تغيب عن تحليل المسيري، التفاصيل التي استوقفتني وسعيت إلى إبرازها وقراءة بعض أولئك المفكرين والكتاب من خلالها في كتابي «المكون اليهودي في الحضارة الغربية» (المركز الثقافي العربي، 2007). ففي تلك التفاصيل ما يضطر الباحث للقيام بقراءات مختلفة والوصول إلى نتائج مختلفة أيضاً، الأمر الذي يجعل من الضروري تبني مقولات تفسيرية متفاوتة تحاول أن تستوعب الاختلافات الكبيرة بين مفكر أو كاتب وآخر. غير أن هذا القدر من التعميم والاختزال لا يجرد قراءات المسيري من القيمة، بل هي بالعكس منطلقات أساسية للقارئ الذي يسعى إلى فهم أفضل لأعمال مجموعة من المفكرين والكتاب.

ج. قلق الحوار.. قلق التفلسف
مقالتان حول الجابري

عقدة الفلسفة أم عقدة النقد؟

محمد عابد الجابري اسم كبير وبالغ الأهمية في حياتنا الثقافية وأثره معروف على المشهد الثقافي العربي في العقود الثلاثة الأخيرة سواء أكان ذلك بشكل عام أم على المستوى الفردي للكثير من متابعي الشأن الفكري والثقافي. وكنت شخصياً أحد الذين تعلموا الكثير مما كتبه ذلك الباحث المغربي الكبير منذ أواسط الثمانينات، مثلما تعلمت من نظرائه على الساحة العربية: العروي والمسيري وطه عبد الرحمن ومحمود العالم وعلي حرب وغيرهم في مشرق الوطن العربي ومغربه.

من هنا كان شعوري بالدهشة والسعادة حين التقيته لأول مرة في الجنادرية قبل أعوام ثم في الرياض في لقاء عابر وإلى أن أتيح لي أن ألتقيه مرة أخرى في الرياض أثناء معرض الكتاب. غير أن اللقاء الأخير اتخذ مساراً مختلفاً وأثمر عن رؤية مختلفة بعض الاختلاف من ناحيتين: طول اللقاء (حوالي الساعتين)، ونوع الحوار الذي دار بينه من ناحية وبين مجموعة من المعنيين بالشأن الثقافي من قراء الجابري تحديداً من ناحية أخرى، وكنت من بين أولئك، وما أكتبه هنا جاء وليد اللقاء الأخير الذي أرى من المهم والمفيد طرحه لعامة المعنيين بالأمر لاسيما من لم تتح لهم فرصة المشاركة في اللقاء المشار إليه.

جاء اللقاء بناء على دعوة كريمة من صحيفة (الاقتصادية) ومبادرة

رئيس تحريرها الزميل/ عبد الوهاب الفايز، الذي يرأس أيضاً تحرير مجلة (المجلة)، إلى استضافة بعض كتاب المجلة وإتاحة الفرصة لبعض المعنيين بالشأن الثقافي في المملكة أن يلتقوا بأسماء مهمة وفاعلة في حياتنا الفكرية والثقافية. وفي تقديري أن ما أكتبه هنا يمثل جانباً من التفاعل مع ما طرح في لقاء الجابري ولا أظن ما أطرحه سيفاجئ كل الحضور فقد استمعنا جميعاً إلى الرجل وأفدنا منه وخرج كل منا بتصورات يختلف بعضها ويتقاطع بعضها الآخر دون شك. وأظن أن من أهمية اللقاء أن يطرح على المستوى العام لأنه لقاء عام أساساً ولأهمية الجابري غير القابلة للشك أيضاً.

طرحت على الجابري أسئلة كثيرة استوقفني منها سؤالان أحسبهما مهمين: تناول الأول رأي الجابري في المساهمة العربية المعاصرة في مجال الفلسفة، والثاني مس علاقته بالباحث السوري جورج طرابيشي الذي عرف بتوجيهه نقداً صارماً لمشروع الجابري في نقد العقل العربي. ما استوقفني في إجابة الجابري على كلا السؤالين أنهما جاءا على غير المتوقع، الأول يتناول مسألة خلافية على المستوى الفكري وإجابة الجابري كانت قابلة للأخذ والرد لأنها تتناول شأناً عاماً و«بريئاً» إن جاز التعبير. أما إجابته على السؤال الثاني والأكثر حساسية فقدت بدت لي إجابة غريبة لم أتوقعها منه ولن أبالغ إن قلت إنها جاءت دون المأمول أو مخيبة للأمل. سأتناول هنا إجابته على السؤال الأول، ثم أتناول إجابته على الثاني في المقالة التالية.

إجابة الجابري على السؤال الأول لم تخل من جوانب إشكالية بطبيعة الحال، لكنها كانت أقل حساسية وإن لم تكن أقل أهمية. تضمنت الإجابة أن العصر لم يعد عصر فلسفة وأنه عصر فكر نقدي لا مكان فيه للتفلسف بالمعنى التقليدي، أي أنه عصر تتحول فيه الفلسفة إلى انشغال

وطرح فكري نقدي بعيداً عن الأطروحات أو المنظومات الفكرية الكبرى التي ارتبطت بالفلاسفة كما هو الحال لدى هيغل وكانط وغيرهما. وكان من الواضح أن الجابري يتحدث عن مشروعه هو في المقام الأول ويدافع عن كونه ليس مشروعاً فلسفياً، بل كأني به قد واجه السؤال نفسه عدة مرات سواء داخل نفسه أو من آخرين من المتلقين والباحثين العرب الذين ما انفكوا يتساءلون عن غياب «فلسفة عربية». وبالطبع فهو سؤال واجهنا جميعاً وطرح على مفكرين عرب وغير عرب وتناولته كتب وندوات وحوارات كثيرة. لكن الإجابات على ذلك السؤال كانت دائماً تتفاوت، كما هو متوقع، فمن مقتنع بإجابة الجابري إلى مقتنع باستمرار الفلسفة وغياب الإسهام العربي الحديث فيها. على مستوى الفكر الغربي هناك بالطبع ما يدعم ما ذهب إليه الجابري لاسيما أولئك الذين نظروا لمرحلة ما بعد الحداثة مثل ميشيل فوكو وجاك دريدا. فتوجه أولئك هو إلى إنتاج فكر نقدي بعيد عن الأطروحات الكلية أو الكليانية/ الشمولية كما هو الحال لدى من يعرفون بأنهم فلاسفة. بل إن دريدا تحديداً يتحدث عن موت الفلسفة بالمعنى المشار إليه.

غير أن هذا الرأي تجاوره آراء أخرى لا تذهب إلى ما يذهب إليه الجابري، بل ترى استمرار الفلسفة وبقاء الفلاسفة، ومن يتابع المشهد الفكري الغربي سيجد أسماء كثيرة تطلق عليها صفة «فيلسوف». الألماني هابرماس مثلاً يوصف بالفيلسوف ولم يعرف عنه الاعتراض على ذلك الوصف، وكذلك هو النمساوي كارل بوبر والإنجليزي أ. ج. آير وغيرهم كثير ممن تتحدث عنهم وعن أطروحاتهم الفلسفية كتب كثيرة في الغرب وغير الغرب. فهل وصف أولئك بالفلاسفة في غير محله؟ صحيح أن بعض من يوصفون بأنهم فلاسفة لا يرون أنفسهم كذلك بل ربما رفضوا الصفة، لكن ذلك لا ينسحب على

الجميع ولا يعد حكماً عاماً ونهائياً بموت الفلسفة وانتهاء الفلاسفة حتى بالمعنى التقليدي.

لكن بغض النظر عما يراه المفكرون أو الباحثون الغربيون، فإن السؤال يظل عالقاً في أفق الثقافة العربية لأنه ببساطة ليس جديداً، فما طرح على الجابري طرح من قبل في سياقات أخرى. قيل إن المشكلة تاريخية (إذا افترضنا أنها مشكلة!)، فالعرب أو المسلمون لم ينتجوا فلاسفة بقدر ما أنتجوا معلقين أو شراح للفلسفة اليونانية وما أنتجوه ليس فلسفة عربية إسلامية بالمعنى الذي نتحدث عنه حين نشير إلى الفلسفة اليونانية أو الألمانية. وقد يكون في هذا الرأي مبالغة إذا تذكرنا أهمية ما أنتجه الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد مثلاً، لكن انسحاب السؤال على العصر الحديث أقوى، فنحن لم نعرف في تاريخنا العربي الحديث فلاسفة حتى قبل انتشار مفهوم الفكر النقدي أو ثقافة ما بعد الحداثة. أي أنه حتى في زمن الفلاسفة من أمثال هوسرل وهايدغر ممن يعدون فلاسفة بالمعنى التقليدي لم يكد المشتغلون بالفلسفة وأساتذتها في بلادنا يتجاوزون كونهم مترجمين وشراحاً وفي أندر الأحيان مفكرين يحاولون الخروج بشيء جديد على طرقات الفلسفة الغربية مثل محمد الحبابي وعبد الرحمن بدوي. ويعني هذا أن المسألة متصلة بطبيعة الثقافة العربية أو بمرحلتها التاريخية أكثر من أنها متصلة بانسجام الباحثين العرب مع متغيرات العصر كما يقول الجابري. فالجابري نفسه لم ينتج فلسفة بطبيعة الحال ولم يفعل ذلك مجايلوه مثل العروي أو تلامذتهما، وإنما أنتجوا فكراً وأبحاثاً تستفيد من معطيات الفلسفة، أما السبب في ذلك فليس كما يبدو على النحو الذي أرادنا الجابري أن نراه.

عقدة النقد: الجابري في مواجهة طرابيشي

في تقليله من شأن الفلسفة في العصر الحديث أشار الجابري إلى حلول النقد أو الفكر النقدي بدلاً من الفكر الفلسفي التقليدي. لكن النقد ما لبث أن ظهر بمعنى آخر أثناء اللقاء مع المفكر المغربي وذلك حين سؤل عن المفكر والناقد السوري جورج طرابيشي الذي سبق أن وجه للجابري «نقداً» صارماً في ما أسماه «نقد نقد العقل العربي» والذي قصد به، كما يتضح من العنوان، نقد مشروع الجابري في نقد العقل العربي. وكان مما أثار دهشتي وربما دهشة البعض ممن حضروا ذلك اللقاء مع الجابري هو سرعة الباحث المغربي في تحوير السؤال نحو شخص طرابيشي وذكره لمسائل أبعد ما تكون عن موضوع السؤال، بل هي فوق ذلك مسائل شخصية تعبر عن شحنة نفسية سلبية تجاه الباحث السوري بغض النظر عن صدق ما ذكره في ذلك الشأن. لقد انصرف الحديث عن النقد بدلالته الفكرية إلى النقد بدلالته الشخصية.

جاء الحديث عن طرابيشي بعد إشارة الجابري في سياق مختلف إلى استيائه ممن يرتكبون أخطاء علمية في الحوار وأنه لا يتردد بشأن أولئك في «تقزيمهم». وبالفعل فما حدث حين سئل عن طرابيشي هو أنه انطلق في سعي واضح لتقزيم الرجل بشكل أدهشني وأحزنني في

الوقت نفسه وأنا أرى مع الآخرين هذه القامة الفكرية الكبيرة تهبط إلى مسائل شخصية ينضح موقفه منها بالكراهية. لقد اكتفى الجابري بذكر قصة مفادها أن طرابيشي جاء إليه في فرنسا وطلب منه ـ بل توسل إليه ـ أن يتوسط له لدى محمد أركون لكي يقبله طالباً للدكتوراه وأن الجابري فعل ذلك ثم اتضح أن طرابيشي يسعى للدكتوراه بكتبه المنشورة فقط، أي ليس من خلال أطروحة جامعية كالمتبع، فما كان من أركون إلا أن رفض ذلك!

هذه القصة بغض النظر عن صدقها من عدمه أراد الجابري إحلالها محل تقييمه الشخصي لنقد طرابيشي لمشروعه الفكري في نقد العقل العربي. فهل كان في ذلك الإحلال ما يدل على إدراك من قبل الجابري بأن طرابيشي لمس مواقع حساسة لدى الأستاذ المغربي وبأدلة يصعب نقضها؟ لا أستطيع تقديم إجابة قطعية أو مفصلة على السؤال لأنه يقتضي الدخول في تفاصيل الجدل الذي تتقابل فيه أعمال ضخمة ليس هذا محل مناقشتها. لكني وقد عرفت بعض تفاصيل نقد طرابيشي بعد متابعة لا بأس بها لكتابات الجابري فقد بدا لي أن الباحث السوري المقيم في فرنسا لمس بالفعل نقاطاً بالغة الأهمية ليس أقلها الخلل في مراجع الجابري وعدم إشارته إلى من اتكأ على منهجياتهم في نقد العقل العربي.

لا أريد من كلامي هذا أن يفهم بوصفه تبنياً لنقد طرابيشي للجابري، لكني أعرف أن الجابري تعرض لنقد شديد من مصادر عدة ومحترمة مثل المفكر المغربي الآخر طه عبد الرحمن وهو نقد لست في معرض تقويمه أو تبنيه أيضاً، لكني أتوقف عند الموقف الأخلاقي تجاه ذلك النقد، أي نقد طرابيشي. إن من حق الجابري ألا يرد على أحد من نقاده، مع أن الرد إذا كان في معرض الحوار

الفكري مطلوب بل هو مسؤولية ينبغي للباحث أو المفكر عدم التساهل بشأنها. لكن ما ليس من الحق فعله هو ما أسماه الجابري «تقزيم» الأشخاص بسبب توجيههم نقداً ما.

المؤلم أن ما قلته في مقالة سابقة حول التأصل الثقافي لمشكلة التفلسف في الوطن العربي ينسحب أيضاً على أخلاقيات الحوار لدى بعض كبار المثقفين. فالانحراف إلى الشخصي البحت بدلاً من الفكري المعمق أو الجاد أو على الأقل الذي يحترم خصوصيات الآخر وجوانب حياته الشخصية هو أيضاً من المشكلات المتأصلة في واقعنا الثقافي. وجّه نقداً إلى أحد الأشخاص وستجد الكلام ينحرف لدى البعض وأخشى أن أقول الكثير وبسرعة نحو أمور لا علاقة لها بموضوع الحوار وإنما هي مسائل شخصية بحتة وفي منحى سلبي طبعاً. حين سئل الجابري عن طرابيشي بدأ يحدثنا عن لقائه بالرجل في باريس كما ذكرت قبل قليل ولم يشر إلى مسألة الخلاف الفكري بينهما أو حتى إلى أنه يرفض ما وجهه طرابيشي من نقد، وكان يمكنه أن يكتفي بذلك من باب عدم الرغبة في الدخول في عملية أخذ ورد أو أن المقام لا يتسع لتفاصيل الاختلاف، لكن مفكرنا المغربي أراد أن يختزل ناقده بكلمات بسيطة تدل على ضآلة حجم ذلك الناقد وهشاشة نقده.

ما استرعى انتباهي بعد ذلك هو أن الجابري حين سُئل عن موقفه من المختلفين معه بشكل عام تحدث عن ترحيبه بالنقد الموجه إليه وأنه يشجع تلامذته بل يطالبهم بالاختلاف معه، ولكن يبدو أن ذلك الترحيب لم يتسع ليدخل طرابيشي في رحابه. ومن يتذكر كيف بدأ الخلاف بين الرجلين في أواخر الثمانينيات ـ على ما أذكر ـ سيعرف أن ردة فعل الجابري كانت حادة وخارجة عن حدود النقاش لأنه

سارع إلى التذكير بأن طرابيشي مسيحي على سبيل التعريض بفهمه للثقافة العربية الإسلامية. ومع أن هذه المسألة لم ترد في ثنايا الحوار الذي دار مع الجابري في الرياض فإن الرجل تحدث عن طرابيشي وكأن هذا الأخير لم يصنع شيئاً للثقافة العربية الإسلامية نفسها من خلال مؤلفاته في النقد الأدبي المتصل بالرواية أو من خلال ترجماته الكثيرة لفرويد بشكل خاص. تلك الأعمال الكثيرة لم تشفع للرجل بكلمة تدل على أنه مؤلف أو ناقد أو مترجم، فهو لم يزد على أن تحول إلى متسلق يسعى للدكتوراه من خلال الجابري وأركون وكأن حملة الدكتوراه العرب، وهم بعشرات الآلاف ومنهم تلامذة للجابري وأركون، استطاعوا بدكتوراتهم أن يبزوا طرابيشي في كل شيء فعلوه. لا لم يكن طرابيشي بحاجة إلى دكتوراه، فأعماله مهما اختلفنا في تقييمها تظل أعمالاً مهمة في سياق الثقافة العربية. لكن المشكلة، كما حاولت أن أوضح، ليست هنا بقدرما أنها في أخلاقية الحوار مع المختلف عنا ومعنا، وفي هذه يؤسفني أن أقول إن الجابري الذي لن يتردد الكثيرون في تأكيد أنه «قامة» كبيرة، وهو كذلك في مجمل نتاجه، بدا أقل حجماً بكثير مما كان يمكنه أن يبدو عليه.

د. إدوارد سعيد: قلق الانتماء

الانتماء الغربي للمثقف العربي

لا أعرف دراسة توفرت على مجمل الإنتاج الفكري أو الإبداعي للعرب المقيمين في الغرب تستجلي سماته وأهميته وتطرح أسئلة حول مدى المشروعية في وصفه بالعروبة أو، بالعكس، وصفه بالانتماء الغربي. الكتاب الوحيد الشهير في هذا الباب، كتاب هشام شرابي «المثقفون العرب والغرب» لا يركز النظر في المثقفين العرب في الغرب، وإنما في علاقة المثقفين العرب عموماً بالغرب. من هنا يظل السؤال مشرعاً: ما مدى عروبة النتاج الفكري والإبداعي لمثقفين باحثين ومفكرين ومبدعين مثل: ألبرت حوراني وإدوارد سعيد والطاهر بن جلون وآسيا جبار وأمين معلوف ومحمد أركون وغيرهم من المئات أو أكثر ممن عاشوا أو يعيشون في الغرب منذ أمد طويل، أو ولدوا هناك، ويعملون من خلال مؤسسات غربية وبعضهم لا يستعمل العربية في الكتابة أو حتى القراءة.

هذا السؤال مطروح منذ زمن بعيد وفي مجالات مختلفة، وهو ما يفتأ ينطرح ثم يتوارى حسب اهتمامات الباحثين، لكنه ما زال حسب علمي بعيداً عن الدراسة التحليلية الجادة. أما إن بدا للبعض أنه سؤال غير مهم، فلنتذكر كيف يسارع الكثير منا للتأكيد على أن فلاناً من الباحثين عالم أو مفكر عربي حتى إن كان يعيش في الغرب، لنفوز

من ذلك بفخر الانتماء في زمن ما تزال فيه الأمة العربية تسعى إلى موقع مشرف على خارطة الحضارة وترى نفسها بعيدة عنه. من منا مثلاً سيتنكر لعروبة إدوارد سعيد أو فلسطينيته؟ من سيقلل من أهمية انتماء محمد أركون أو الطاهر بن جلون أو أمين معلوف؟ هناك من سيفعل ذلك بالطبع لكنهم ليسوا الأكثرية بالتأكيد، بل إن السائد هو المسارعة لدى المتحدثين والكاتبين على حد سواء لتأكيد تلك الهوية مع أنها ستبدو أكثر تفلتاً وصعوبة حين نخضعها لمبضع البحث.

في البدء لا بد من التأكيد على مسألتين رئيستين، أولاهما أن الانتماء العربي أو الغربي، بل الانتماء أياً كان، هو انتماء نسبي يتفاوت من شخص إلى غيره ومن نتاج إلى آخر. فانتماء سعيد أو بن جلون إلى الثقافة العربية وإلى الغرب ليس متماثلاً أو متساوياً في الطبيعة ولا في القرب والبعد. أما المسألة الثانية فهي أن الانتماء الغربي أكثر شمولية من أن يحصر في المقيمين أو حتى المولودين في الغرب من ذوي الانتماء العربي. فهو انتماء يشمل حتى المقيمين في البلاد العربية نفسها، بل إن من أولئك ـ مثقفين وعلماء ومفكرين ـ من يفوق في صلته بالغرب وبثقافته بعض المقيمين فيه والعاملين فيه.

الإشارة إلى هاتين المسألتين لا تقلل بالطبع من أهمية البحث في تأثير الإقامة في الغرب على الباحثين من ذوي الانتماء العربي بغض النظر عن قوته ومدى تأثيره. فالمفترض هو أن العمل والإقامة فضلاً عن الولادة تركت أثراً عميقاً في الهوية الثقافية على النحو الذي يتضح من قراءة أعمال بعض أولئك والتأمل في بعض القضايا التي تجتذبهم والأساليب التي يتبعونها في التعبير عن علاقتهم بالعالم العربي. ومن المؤكد أن بعض تلك القضايا والأساليب ستذكرنا بغير العرب من المثقفين والمفكرين والعلماء المقيمين في الغرب أيضاً، سواء كانوا أفارقة أم

آسيويين أم غير ذلك، فالانتماء العالمثالثي سياق يجمع الكثيرين من الهند والدول الإفريقية وغيرها ممن عاشوا وكتبوا في سياق غربي.

الأمثلة على هذا كله كثيرة وقد أشرت إلى بعضها. لكني سأتوقف عند بعض ذلك البعض دون أن أطمح إلى تأسيس مشروع بحثي يتناولهم بقدرما أسعى إلى التعريف ببعض المسائل المتصلة بذلك المشروع إن كتب لأحد أن ينهض به.

لنأخذ ألبرت حوراني، المؤرخ اللبناني الأصل البريطاني الجنسية، بوصفه مثالاً مهماً وحياً وإن كان متوفى منذ خمسة عشر عاماً تقريباً. لقد كانت مطالعتي لبعض كتابات حوراني، وبالتحديد بعض ملاحظاته في كتاب له بعنوان «الإسلام في الفكر الأوروبي» دافعاً لمزيد من التأمل في علاقته هو ثم علاقة مفكرين وباحثين ومبدعين آخرين بخلفياتهم العربية. السؤال كان في ذهني حين تعرفت على إدوارد سعيد في مرحلة الدراسة، لكنها تجددت مرة أخرى لأني شعرت أن المسألة أشمل من أن تكون محصورة في باحث واحد. يتحدث حوراني عن الدراسات الغربية للإسلام المعروفة بالاستشراق ويرى أن تلك الدراسات تنهض على أكتاف باحثين يجمعون «التقاليد الغربية» في البحث مع خلفية إسلامية، أو بتعبيره ـ أو تعبير المترجم الذي لا يخلو من ضعف: «إن الدراسات العلمية تنهض اليوم على أكتاف التعاون بين أولئك المدربين في التقاليد الغربية والذين، بالإضافة إلى ذلك التدريب، يستمدون شيئاً من تقاليدهم في الفكر والإيمان الإسلامي». ثم يضيف: «ليس في وسع أحد اليوم أن يكتب شيئاً قيماً عن العالم الإسلامي إذا لم يجلب إليه [إلى] ما يكتبه نوعاً من العلاقة الحية بالذين يكتب عنهم».

هنا يؤكد حوراني على أهمية الانتماء، أو شكل من أشكاله،

للاضطلاع بعبء البحث في الدراسات الإسلامية في الغرب، وهذا هو ما يتميز به باحث مثله على الرغم من أن انتماءه الإسلامي انتماء ثقافي، وليس دينياً، بحكم قدومه، أو قدوم والديه، من بلد عربي هو لبنان وكون الموروث الحضاري العربي موروثاً إسلامياً في المقام الأول. لكن حوراني في الوقت نفسه يؤكد على أهمية التمرس في التقاليد الغربية بوصفها شرطاً لتحقيق المستوى المطلوب للبحث في الشأن الإسلامي. وكان قبل عبارته المقتبسة هنا قد أكد على هذا الجانب الغربي بشكل أكثر وضوحاً واستثارة للتفكير: فهو يشير إلى العالم الإسلامي الناطق بالعربية «الذي كتب عنه العلماء والمؤرخون الأوروبيون، وأنا في عدادهم». هذه الـ «أنا في عدادهم» هي التي استوقفتني بشكل خاص لأن حوراني الذي ولد في بريطانيا ونشأ فيها وتعلم ثم عمل هناك لا يبدو أنه حمل معه صلة حميمة بلبنان أو بلدة مرجعيون التي هاجر منها والداه قبل ولادته عام 1915. هذا على الرغم من زياراته للبنان وقضائه سنتين طالباً في الجامعة الأمريكية في بيروت. فهو، كما يرى نفسه، يظل في عداد العلماء والمؤرخين الأوروبيين. لكن هل هذا الانتماء أيضاً دقيق؟ هل صلته بأوروبا على قدر من الحميمية والتجذر توازي تلك التي للمستشرقين والمؤرخين الأوروبيين الذين عمل معهم، مثل أرنولد توينبي وهاملتون غب (جب) اللذين عمل معهما في المعهد الملكي للشؤون الدولية في بريطانيا بعيد الحرب العالمية الثانية؟ هل هو على نفس القدر من الأوروبية؟ أم أن انتماءه إلى أولئك الذين يستمدون «شيئاً من تقاليدهم في [من] الفكر والإيمان الإسلامي» أقوى من غيره؟ أسئلة تصعب الإجابة عنها في هذا الحيز، لكنها جديرة بالتفكير ومطروحة بشكل لا يقل حدة حول باحث مهم آخر هو إدوارد سعيد، كما سأبين لاحقاً.

إدوارد سعيد والموروث العربي الإسلامي

لا أظن أحداً سيختلف حول كون إدوارد سعيد أشهر الباحثين الأمريكيين من ذوي الأصل العربي، وأحد أهم اثنين أو ثلاثة ممن عاشوا وعملوا في الغرب من الناحيتين الفكرية والنقدية. فالكل يعرف كتابه حول الاستشراق أو سمع به، والكل يعرف مواقف سعيد المنافحة عن فلسطين والقضايا العربية إجمالاً. لكن السؤال الذي قد يكون محل خلاف هو عن عمق العلاقة التي تربط سعيد بالسياق العربي: إلى أي حد كان سعيد عربياً وإلى أي حد كان أمريكياً؟

القراء العرب الذين يعرفون سعيد من خلال كتابه حول الاستشراق لا يعرفونه على الأرجح من خلال كتبه النقدية أو الفكرية البحتة، مثل دراسته للروائي جوزيف كونراد التي نال بها درجة الدكتوراه، ولا مقالاته حول الشعراء والكتاب الإنجليز مثل جوناثان سويفت وجين أوستن ووليم بتلر ييتس، أو تحريره لكتاب يدعو إلى نوع من الواقعية النقدية بعنوان «الأدب والمجتمع»، إلى غير ذلك من أعمال لم يترجم معظمها ولم تدخل من ثم في الوعي أو الخطاب الثقافي العربي. سعيد الذي يعرفه المتابعون هو سعيد الذي أزعج المستشرقين بنقده اللاذع والذي كتب عن فلسطين وعن الإسلام في الإعلام الغربي والذي نشر سيرته الذاتية قبيل وفاته. ولاشك أن جزءاً كبيراً من

المسؤولية في هذا التعريف الجزئي يقع على عاتق المترجمين ودور النشر التي لا تكاد تبحث إلا عن المثير من الموضوعات لدى القارئ العربي وما يؤدي من ثم إلى زيادة المبيعات.

لكن لاشك أيضاً أن كثيرين في الغرب نفسه لم يكونوا ليعرفوا سعيد لولا كتاب الاستشراق ثم كتابه الآخر حول الثقافة والإمبريالية، إلى جانب كونه ناشطاً سياسياً فلسطينياً يحمل جواز سفر أمريكي، أي لكونه يكلم الأمريكيين والغربيين عموماً بلغتهم وبأسلوب بالغ الذكاء والتمكن الثقافي والسياسي على الرغم من أصله العربي/ الفلسطيني.

لقد كنت شخصياً أحد أولئك الذين لم يكونوا ليعرفوا سعيد مبكراً على الأقل لولا دراسته للاستشراق التي نبهني إليها أحد أساتذتي أثناء التحضير لأطروحة دكتوراه حول صور العرب والمسلمين في الآداب الغربية، وكان ذلك في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، أي في فترة صدور الكتاب. لكني فيما بعد عرفت الوجه الآخر لسعيد، الوجه الذي أثرى رؤيتي للأدب والفكر بشكل عام وعلى نحو ما زلت أسترجعه وأحاول الإفادة منه. وكان إعجابي به سبباً في حرصي في أوائل الثمانينات على حضور مؤتمر للخريجين العرب الأمريكيين للقائه مع أن تلك المحاولة لم تحقق النجاح الذي كنت أتوخاه فقد كان الرجل يعيش نجومية استثنائية جعلته يقف معي لدقائق فقط ثم ينطلق متعللاً بكثرة ارتباطاته.

غير أنني ما لبثت بعد ذلك أن لاحظت أن الرجل الذي كنت أعتز بأنه ينتمي إلى ثقافتي نفسها، يؤكد إلى جانب ذلك انتماءه إلى الثقافة الغربية. لاحظت ذلك في أسلوبه حين يستخدم الضمير قائلاً «نحن» في محفل أمريكي خالص وفي سياق ثقافي غربي لا علاقة له

بالاستشراق أو بالقضايا العربية، ثم لاحظته أكثر في تماهيه مع موضوع دراسته الرئيس والأساسي وهو الأدب الإنجليزي كما في تنظيراته النقدية حول النقد الدنيوي والنقد اليساري في أمريكا. فهو في تلك المواضع وأشباهها ناقد أمريكي لا علاقة له بالعروبة إلا في حالة أو حالتين أعدهما من الاستثناءات وسآتي على ذكر إحداهما في مقالة قادمة.

لقد لفت سعيد الأنظار إليه في الغرب من خلال كتابه «بدايات: القصد والمنهج» الذي لم يترجم إلى العربية بعد، حسب علمي. وأهمية الكتاب تأتي من جانبين: الأول أطروحته الأساسية التي تتمحور حول مفهوم البداية بوصفه مفهوماً مركزياً في الآداب الأوروبية وفي الفلسفة والنظرية النقدية المعاصرة، والثاني أنه كان من أوائل الدراسات التي عرفت بالنظريات النقدية الفرنسية لاسيما البنيوية وما بعدها كما طورها كلود ليفي ستروس وفوكو ودريدا. غير أن ما يسترعي اهتمام القارئ ذي الخلفية العربية الإسلامية بشكل خاص هي تلك الملاحظات التي يبديها سعيد فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية سواء في ذلك الكتاب أو غيره. في هذا الشأن تظل المرتكزات الفكرية لسعيد دون تغيير، وفي طليعة تلك المرتكزات الدعوة إلى المزيد من العلمنة للفكر والبحث سواء اتصل ذلك بالنقد الأدبي أو الفكر بشكل عام.

اهتمام سعيد بالثقافة أو الموروث العربي الإسلامي يأتي في السياق العلماني الأخير في المقام الأول، بمعنى أنه يعكس موقف سعيد الفكري العام وسعيه إلى إشاعة رؤية تنويرية ليبرالية تحارب التأثير الديني أو التقديسي على النتاج الفكري بشكل خاص، كما في مقالته «العالم، النص، الناقد» التي تضمنها كتاب له بالعنوان نفسه. المقالة المشار إليها تتضمن استشهادات بنماذج من الثقافة الإسلامية

سأتعرض لها ولغيرها في السياق نفسه في ما بعد. لكن لفهم تلك الاستشهادات وما يراه سعيد بشأنها، سأتوقف أولاً عند ما يطرحه سعيد في كتابه «العالم، النص، الناقد» وليس في المقالة التي تحمل ذلك العنوان فحسب، أي عند السياق الذي يساعد على فهم اهتماماته الأخرى ويربط سعيد الباحث في الاستشراق بسعيد الناقد الأدبي. فالكتاب ينتهي بخاتمة عنوانها «النقد الديني» ويشير فيها إلى ما يراه عودة للدين في النقد الأدبي الغربي. يقول سعيد: «في عصرنا هناك تغير عجيب يتكشف فيه العالم الدنيوي ـ خاصة المسعى الإنساني الذي يتجه إلى إنتاج النصوص الأدبية ـ إما بوصفه غير إنساني بالكامل أو غير قابل للفهم من زاوية إنسانية تماماً». ويوضح ما يذكره بالإشارة إلى «زيادة كبيرة في استدعاء العالم المتجاوز، والتجريد المبهم، والمقدس، والغامض والسري» ويضرب لذلك أمثلة بمفاهيم شائعة في الغرب وشديدة التعميم مثل: الشرق والإسلام والشيوعية والإرهاب.

لكن سعيد يرى التدين يطل على الثقافة الغربية من زاوية أخرى تتمثل في تحول علمانيين سابقين نحو الدين بوصفه ضرورة للتخفيف من صعوبات الواقع اليومي للإنسان: «ما يلاحظ الآن هو الدين بوصفه ناتجاً عن الإجهاد، والتعزي، وخيبة الأمل» على النحو الذي يتمظهر في تنويعات على ما لا يمكن التفكير فيه أو ما لا يمكن تحديد دلالته إلى جانب الاهتمام بالسحري والمقدس. أما الأمثلة في رأي سعيد فتتضمن نصوصاً لنقاد مثل نورثروب فراي وهارولد بلوم وفرانك كيرمود. فلدى هؤلاء جميعاً نزعة دينية يراها سعيد مؤسفة وبحاجة إلى نقد صارم لكي يتخلص منها النقد الأدبي والفكر بشكل عام.

أشار غير ناقد وباحث غربي، لاسيما من المهتمين بالدراسات

الاستشراقية أو المتخصصين فيها، إلى ما يعدونه مفارقة صارخة في علاقة إدوارد سعيد بالموروث العربي الإسلامي والشرق الأوسط بشكل خاص. فسعيد الذي هاجم الاستشراق بعد أن شرّح مشكلاته نجده يعتمد أكثر مما ينبغي على النتاج الاستشراقي في فهم الموروث العربي الإسلامي الذي يفترض أنه ينتمي إليه ولو جزئياً ويستطيع التواصل معه مباشرة. فما يحدث، على الأقل في بعض تناولات سعيد الرئيسة لذلك الموروث، هو أنه يصدر في بعض رؤاه عن بعض ما يجد لدى المستشرقين ليس في المعلومة فحسب وإنما حتى في المنهج. نجد ذلك في موضعين بارزين من أعماله: في فصل من فصول كتابه «بدايات: القصد والمنهج» (1975)، وفي مقالته «العالم، النص، الناقد» (1983) التي ترد ضمن كتاب بالعنوان نفسه. لكن الإشارة إلى هذا الاتكاء ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار مسألتين: الأولى أن سعيد حين هاجم الاستشراق لم يعمم، وإنما استثنى نماذج أكد على أهميتها وبعدها من ثم عن الآفات التي حددها في نقده الصارم. أما المسألة الثانية أن الاتكاء على الاستشراق ليس سيئاً أو خاطئاً بالضرورة، ففي جهود المستشرقين إنجازات كبيرة تستحق التقدير، وفي كثير مما ذكروا معلومات صائبة، فليس كون المصدر استشراقياً دالاً بالضرورة على فساد المعرفة.

ومع ذلك فإن اعتماد ناقد أو باحث يعرف اللغة العربية على مصادر غربية للتعرف على موروث يتباهى به وبالدفاع عن بعض جوانبه أحياناً، لا يخلو من مفارقة ساخرة (كثيراً ما يؤكد سعيد أن غرضه ليس الدفاع عن العرب أو الإسلام بحد ذاتهما، وإنما عما يراه ظلماً أو تشويهاً أو سوء فهم). بل إن المفارقة تزاد حين نتذكر أن سعيد هو أشهر وأعنف منتقدي الاستشراق. أما الاعتماد الذي

أشير إليه فهو ما نراه ماثلاً أمامنا في بعض الملاحظات التي يسوقها الباحث العربي الأمريكي في مطلع الفصل الثالث من كتابه «بدايات» الذي يتحدث فيه عن الرواية بوصفها «بداية قصدية» أي بوصف الكتابة الروائية ناتجة عن رغبة الكاتب في بدء عالم جديد أو تأسيس رؤية مغايرة تضيف للعالم أو تغيره على نحو ما. ويرى سعيد أن جزءاً كبيراً من الروايات الأوروبية أو الغربية عموماً تقوم على هذه النزعة البدئية. فما علاقة هذا بالموروث أو الثقافة العربية الإسلامية؟

يقول سعيد إن الثقافة العربية الإسلامية تقوم على فكرة اكتمال العالم التي يؤكدها القرآن والتي لا تسمح بالتالي للمسلم أو المنتمي إلى تلك الثقافة بأن يسعى إلى ما سعى إليه الأوروبيون. والحق أن ذلك القول لا يخلو من صواب لكن ليس على إطلاقه، ففي الرؤية الإسلامية أن العالم مكتمل بخلق الله له، لكن العالم مفتوح للاستكشاف والفهم وربما التغيير في حال كون ذلك يخدم مصلحة الإنسان، ومن ذلك التغيير عمارة الأرض («واستعمركم فيها») والإبداع الأدبي والفني جزء من العمارة بخلق عوالم موازية أو مغايرة حين يتغير العالم إلى ما هو أسوأ في نظر الكاتب أو الفنان، عوالم تسعى إلى استنقاذ العالم أو الإضافة إليه من زاوية جمالية.

ما يقوله سعيد عن هذا الجانب يعتريه الخطأ في تقديري. وهو خطأ أول. الخطأ الثاني، هو أن ما يقوله الإسلام وما يفعله المنتمون إليه ليسا بالضرورة متطابقين، أي أن الرؤية الإسلامية ليست مما يستجيب له المسلم دائماً وما نسميه الثقافة الإسلامية سواء في تمظهرها العربي أو غيره ملئى بما يخالف ما تدعو إليه الشريعة، ولا يجوز أن نأخذ المقولات الإسلامية بوصفها دائماً المفتاح لفهم ما ينتجه المسلمون لأن المسلمين بشر يقتربون أو يبتعدون عن مثاليات

الرؤية الإسلامية ومتعالياتها، ولأن النصوص الدينية نفسها مطروحة للتفاسير والأفهام على اختلافها، الاختلاف الذي تقره الشريعة نفسها، ففي الاختلاف رحمة مثلما أن فيه إبداعاً وعمراناً وحضارة.

يصدق هذا على الأمثلة التي يسوقها سعيد لتوضيح وجهة نظره. فهو يضرب مثلاً بالرواية والسيرة الذاتية. كلا النوعين، كما يذكرنا، جاءا من الغرب، وهذا صحيح بالتأكيد، لكنه يؤكد بعد ذلك أن الرواية تقوم على فكرة النزوع إلى البدء وتغيير العالم وأن ذلك النزوع «معاد للرؤية الإسلامية» الأمر الذي ينسحب على كلا النوعين الأدبيين المشار إليهما. ويضرب مثالاً وحيداً بكتاب «الأيام» لطه حسين الذي تحكمه، كما يرى، رؤية قرآنية على الرغم من أن طه حسين تعلم في أوروبا. وبغض النظر عن دقة المثال فإننا لا نجد أمثلة أخرى تدعمه فسعيد مهتم بالانتقال إلى الرواية الغربية موضوع نقاشه، فليس ثمة إشارة إلى توفيق الحكيم أو نجيب محفوظ أو الطيب صالح أو غيرهم من الروائيين العرب الذين قد تخالف أعمالهم أطروحة سعيد. فإذا سلمنا أن الرواية العربية نشأت استجابة لمؤثرات أوروبية وأنها ليست نابعة من عمق التراث، فهل يعني ذلك أنها تحمل رؤية قرآنية للعالم؟ أليس الأقرب أنها تحمل رؤية أوروبية أو على الأقل مزيجاً من الرؤيتين بالقدر الذي يجعل الأعمال الروائية العربية، بما هي متأثرة برؤية أوروبية، شريكة في المسعى الإبداعي لصنع بدايات جديدة للعالم أو طرح رؤى تغييرية كما هو الحال في الرواية الغربية؟

إن حضور النماذج الأدبية العربية في خطاب سعيد النقدي حضور عابر هنا على الأقل، فالموضوع ليس موضوعه ولكن الاستحضار مدعاة للتساؤل: هل سعيد يعرف الرواية العربية، بل الثقافة العربية

المعاصرة، بما يكفي للاستشهاد بها؟ أم أن رؤيته للموضوع ناتجة عن قرائته لبعض ما كتب في الغرب نفسه ليس عن الرواية العربية فحسب وإنما عن الثقافة العربية ككل؟ في تقديري أن سعيداً اتكأ في وجهة نظره بشأن الرواية العربية وعلاقتها بالثقافة والعالم على مصادر استشراقية، المصادر التي انتقدها بعد ذلك بسنوات قليلة (صدر كتابه حول الاستشراق عام 1978 أي بعد كتاب «بدايات» بثلاثة أعوام). ففي تلك المصادر يشيع الحديث عن الإسلام بوصفه حضوراً ثابتاً ومهيمناً في كل ما ينتجه المنتمون إلى الإسلام، كأن الإسلام والمسلمين شيئ واحد. ومما يضاعف المفارقة هنا أن سعيداً نفسه، وكما أشرت في المقالة السابقة، تحول فيما بعد ليشن هجوماً على النقد الديني الذي يتأسس على الإيمان بمقولات تعميمية صارخة ذكر من بينها «الإسلام» إلى جانب الماركسية والإرهاب. أليس الإسلام هو بالضبط ما يتكئ عليه سعيد في أحكامه على الرواية العربية ومن وراءها الثقافة العربية؟ إنه اتكاء يتجاهل العوامل الاجتماعية والتاريخية في تطور الثقافة التي تبدو هنا متحَفيّة وغير قادرة على النمو باتجاهات مختلفة.

يقودنا هذا كله إلى القول إن الأسئلة التي يثيرها تناول سعيد للرواية العربية يعود جزء منها على الأقل إلى علاقته، بوصفه مثقفاً، بما يعد، ولو جزئياً، موروثاً له وما مساءلتنا لتناوله إلا لأنه يأتي ضمن تلك العلاقة التي تبدو جزئية بحكم الرؤية التي تصدر عنها وبحكم المقارنة بين تلك العلاقة وعلاقته بما يعد ميدانه الرئيس، أي الآداب الغربية.

من الصعب تصور أن يهتم ناقد مثل إدوارد سعيد بالمذهب الفقهي المعروف بالمذهب الظاهري، لكنه اهتمام واضح لمن يطالع

كتابه «العالم، النص، الناقد» وبالتحديد المقالة التي استمد منها عنوان الكتاب. أما غرابة اهتمام سعيد بالمذهب فهي في كون سعيد بعيداً عن الموروث العربي الإسلامي أصلاً، وفي أن المذهب الظاهري مقترن عند كثيرين بالتشدد والحرفية في تفسير النصوص وتبني الأحكام الفقهية وذلك برفض الظاهريين القياس والتأويل وتشديدهم على المعنى الظاهر في الأحكام، كما يتضح في أعمال ابن حزم أشهر علماء المذهب.

في مقالته المشار إليها يضع سعيد المذهب الظاهري مقابل المذهب الباطني من حيث تقابلهما في الموقف من النصوص، فهو يخبرنا أنه في حين أن الظاهريين يقفون عند ظواهر النص ويؤمنون من ثم بضرورة الوقوف عند ذلك المعنى الظاهر وليس معناه الباطن، لأن ذلك من علم الله، يرى الباطنيون أن الإنسان قادر على الغوص إلى الباطن أو الخفي من الدلالة وأن تلك الدلالة هي الأهم والأحق بالتتبع والاتباع. وسعيد غير معني بالطبع بالجوانب العقدية أو الفقهية من الخلاف وإنما يهمه أمران، أولهما دلالة ذلك على تجذر الاختلاف في الموروث العربي الإسلامي بوصفه قضية مطروحة ولها حضورها بين العلماء المسلمين، وثانيهما أن المذهب الظاهري مذهب يؤيد التوجه العلماني أو الدنيوي في تناول النصوص وفهمها. وبالطبع فإن في المسألة الأخيرة مربط الفرس بالنسبة لناقد مشغول بدنيوية النصوص مثل سعيد.

يقول سعيد إن المذهب الظاهري بتمسكه بظاهر الدلالة يؤكد أن الإنسان معني بعالمه هذا وليس بعالم آخر من حيث إن علمه محصور بالمعاش والمحسوس وليس بالخفي المتواري أو بالغيبي، وأن هذا شاهد آخر على أهمية تغليب العلماني على الغيبي أو الميتافيزيقي في

الاستدلال ليس في قراءة النصوص الدينية أو استنباط معانيها وأحكامها فحسب وإنما في قراءة النصوص الدنيوية التي ينحو بها بعض قرائها ودارسيها منحى لا يخلو من الغيبية فيضفون عليها بذلك مسحة قدسية تجمد دلالاتها أو تعلي من شأن بعض سماتها على حساب البعض الآخر. وسعيد معروف بمناداته المستمرة إلى «دنيوة» النص الأدبي وغير الديني إجمالاً أو علمنته، كما سبق أن أشرت.

هذه النزعة العلمانية هي، أيضاً كما سبق أن أشرت، السياق الأهم الذي يمكن من خلاله فهم اهتمام سعيد بالمذهب الظاهري، لكن إلى جانبه يمكن الحديث عن سياق ثانوي ربما تمثل في سعي سعيد إلى توظيف انتمائه الثقافي في الخطاب النقدي الغربي الأمريكي بشكل خاص بوصفه، جزئياً على الأقل، عربي فلسطيني يعرف موروثاً لا يعرفه غالبية النقاد الغربيين. فحضور الاستشهاد بالمذهب الظاهري جزء من استحضار الهوية الثقافية التي تبدو مهددة أحياناً أو مغمورة بهوية أمريكية/ مسيحية أو غربية غير عربية نرى في كتابات سعيد الأخرى بعض السعي إلى استحضارها. من ذلك مثلاً دفاعه المميز عن العرب والمسلمين في كتابه «تغطية الإسلام» الذي يحلل فيه آليات الخطاب الإعلامي الغربي في تناول العرب والمسلمين عموماً.

غير أن من المفارقات في هذا السياق أن يأتي استحضار سعيد للموروث العربي الإسلامي، في مقالته حول دنيوية النص، متكئاً على مصدر غربي. فمصدره في معرفة ما يشير إليه بالظاهرية والباطنية هو المستعرب الفرنسي روجيه أرنالديز (توفي عام 2006) والذي كان من مؤلفاته كتاب عن ابن حزم إلى جانب كتب تسعى إلى إبراز العلاقة بين الأديان التوحيدية الثلاثة منها كتاب بعنوان «عيسى ابن

مريم نبي الإسلام». وبالطبع فإن سعيد لا يلام في استشهاده بمتخصص غربي ومهم في التراث الإسلامي طالما صحت المعلومة، وهو ما سأعود إليه، لكني أشير هنا إلى دلالة مهمة حول علاقة سعيد بالثقافة العربية الإسلامية التي يستحضرها وينتمي إليها، ولو جزئياً، بحكم الانتماء القومي/ الثقافي لا الديني، فهي علاقة تنامت على ما يبدو ليس من خلال صلة مباشرة بذلك الموروث بقدر ما تنامت من خلال مصادر غربية، كما تبين مما سبق.

هذا الجانب من شخصية سعيد هو ما استرعى انتباهي منذ تعرفت إلى كتاباته في أواخر السبعينات وعادت إلى الذهن مؤخراً ضمن سعيي لاستكشاف علاقته بمسألة التحيز الثقافي، فوجدت في كتابه «العالم، النص، الناقد» وبالتحديد في المقالة التي حملت عنوان الكتاب ونشرت قبل صدوره ضمن مختارات نقدية ما يشير إلى جوانب تتصل بتلك المسألة. فسعيد هنا يوظف خلافاً عقدياً وفقهياً إسلامياً قديماً لخدمة خلاف نقدي فلسفي غربي معاصر على النحو الذي يؤكد عالمية بعض القضايا من ناحية وتجاوزها للبعد التاريخي من ناحية أخرى. ومع أن هذا المنحى في قراءة التراث شائع جداً فإنه كثيراً ما يأتي على حساب تفاصيل مهمة تؤدي إلى القفز على الجغرافيا والتاريخ ومسائل في الاجتماع والاختلاف الثقافي. فقراءة سعيد، المستمدة بدورها من قراءة أرنالديز، تقوم على بعض الاجتزاء في القراءة، أو ربما «سوء القراءة الإبداعي» كما قد يسميه الناقد الأمريكي هارولد بلوم. فالمبدء الظاهري يوضع هنا في مقابل مذهب باطني في تجاوز واضح للسياق الذي ينتمي إليه المذهب الأول، وهو السياق السني في فهم الأحكام سواء العقدية أو الفقهية واستنباطها والتقعيد لها. فما يفعله سعيد هو عزل المذهب الظاهري

والنظر إليه كما لو كان المذهب الوحيد المخالف لما يسمى هنا، في اختزال واضح، المذهب الباطني، علماً بأن هذا الأخير هو الآخر تيار ضخم تختلط فيه مذاهب وأفكار وآراء شتى تجمعها المخالفة لما هي عليه تيارات إسلامية أخرى في طليعتها المذاهب السنية، لكن ذلك لا يبرر إلغاء الفروقات فيما بينها على ما هي عليه من أهمية. فالمسألة ليست في تقابل ثنائي أو ثنائية ضدية بين مذهبين ظاهري وباطني وإنما بين اتجاهين ضخمين يضم كل منهما مذاهب شتى يقترب بعضها في بعض وجوهه من مذاهب موجودة على الجانب الآخر، ويختلف البعض الآخر اختلافاً جذرياً حتى ليعده البعض خارجاً عن الإسلام نفسه.

إن سعيد هنا كما هو في قراءته للرواية العربية أو الأدب العربي اختزالي وغير دقيق وما يهمه هو في المقام الأول تأكيد وجهة نظره من خلال استشهادات لا يعرفها بالطبع الكثير من جمهوره الغربي من نقاد الأدب بشكل خاص، على النحو الذي يبرر بعض النقد الذي وجهه إليه بعض المستشرقين. وهذا وإن لم يقلل كثيراً من قيمة سعيد كباحث ومفكر وناقد فإنه يؤكد أهمية التفحص النقدي لما يصدره هو أو غيره لاسيما حين يكون بحجم سعيد الذي يكاد الإجلال الذي يحاط به في الخطاب الثقافي العربي المعاصر يحول بينه وبين التناول الجاد.

هـ. قلق المعاصرة

عصر المعلومات أم عصر المعرفة؟

يوصف عصرنا بأنه عصر المعلومات ولكنه قلما يوصف بأنه عصر المعرفة. وهناك فرق بين المعلومات والمعرفة، فرق كبير ويحتاج إلى تأمل.

المعلومات المتيسرة في عصرنا من الكثرة والتنوع والانتشار بحيث لا نحتاج إلى تبرير الإشارة إليها بوصفها سمة للعصر وعلامة كبرى من علامات الحضارة المعاصرة. وحين أخذت الانترنت في الانتشار مع تسعينيات القرن الماضي كانت المعلومات هي بضاعة الشبكة العالمية ومادتها الرئيسة. لكن سرعان ما تبين أن تلك المعلومات إنما هي أمشاج يختلط فيها الصواب بالخطأ والمهم بغير المهم والعميق بالسطحي، إلى غير ذلك من متغيرات الثقافة الإنسانية. فالواحد منا يتجه إلى الصحيفة أو الكتاب أو الموسوعة أو غير ذلك من مصادر المعلومة فيجد منها ألواناً وأحجاماً وأقداراً متفاوتة. وقد يتجه إلى تلك عبر الانترنت أو يتجه إلى مصادر معلوماتية اختصت بها الانترنت وتطورت معها مثل محركات البحث المختلفة وعلى رأسها «غوغل» حيث يمثل أمامنا ما يمكن أن يعد أكبر معين للمعلومات في عالمنا المعاصر. ندخل في أي من تلك فتأتي الخيارات بالعشرات أو المئات أو الألوف أو حتى الملايين،

خليط هائل من المعلومات التي هي في نهاية المطاف اجتهادات الناس على اختلافهم حيث يختلط الصالح بالطالح ويجد المرء نفسه حائراً أمام ذلك الركام المعلوماتي يحاول سبر صحته من خطئه وقوته من ضعفه.

ما يميز عصرنا ليس صحة المعلومة وإنما كثرتها وسهولة انتشارها. المعلومات منتج إنساني رافق وجود الإنسان منذ البدء وعلى مر العصور واختلاف المجتمعات والثقافات. لقد ظلت المعلومات تنتج وتتداول حسب متغيرات اقتصادية وسياسية وثقافية كثيرة ومعقدة. ذلك الانتاج والتداول كانا دائماً نسبيين، فلم يكن هناك عصر دون معلومات ووسائل انتشار توصلها إلى أماكن مختلفة. المعلومات التي تيسرت للصينيين قبل ما يقارب السبعة آلاف عام أو لليونانيين قبل أربعة آلاف أو للعرب والمسلمين قبل ألف عام تزيد أو تنقص تناسبت مع أوضاعهم المختلفة، لكن عصورهم كانت كلها عصور معلومات وإلا لما استطاعوا أن يعيشوا أصلاً ناهيك عن أن ينتجوا علوماً ومعارف وحضارات. ومما يؤكد التحيز الواضح في وصف عصرنا بأنه عصر المعلومات ليس توفر تلك المعلومات في الماضي وحده وإنما ما يتوقع توفره منها في المستقبل أيضاً حيث المتوقع أن يزداد حجم المتوفر من المعلومات وتتطور أساليب تداولها ويسر الحصول عليها على نحو لم نعهده وقد يصعب تصوره. فإذا وصفنا عصرنا بأنه عصر المعلومات، فماذا سنسمي العصور التالية؟

لكن لعل الأهم من هذا كله هو أن المعلومة ليست المعرفة، بل إنها لا تفضي بالضرورة إليها، أي لا تتطور لتصير معرفة. المعرفة شيء آخر قد تتطور إليه المعلومات وقد لا تتطور. ويعني هذا أنه

المعلومة أكثر أساسية من المعرفة، لكنها ليست أكثر أهمية منها. بلا معلومة يستحيل تصور المعرفة، ولكن بلا معرفة يمكن تصور المعلومة. وبصياغة أخرى قد توجد المعلومة ولا توجد المعرفة، لكن المعرفة غير قابلة للوجود بلا معلومة. نحن إزاء عملية تخلق أو بناء. المعلومات مداميك أو لبنات، لا يمكن للبناء أن يقوم بدونها. لكن البناء ليس اللبنات وإنما هو المجموع أو الكل الذي تتطور إليه وتؤدي بذلك وظيفة مختلفة أو دلالة مختلفة أيضاً. المعلومات كلمات، والمعرفة جمل أو نصوص.

لنتخيل المثال التالي: لو قلنا إن الانترنت بدأت في أمريكا، أو إن القطار اخترع في بريطانيا أو إن الجاحظ ألف كتاب الحيوان، فإننا نقدم معلومات ليس إلا. لكن لو أضفنا أن الانترنت هي حصيلة تطور علمي وصناعي كان من مراحله المهمة اختراع القطار، أو أن كتاب الجاحظ كان حصيلة تطور معلوماتي ومعرفي في الثقافة العربية، لو قلنا ذلك لما قدمنا مجرد معلومة وإنما قدمنا معرفة أيضاً. أي أننا أضفنا شيئاً لم يكن أصلاً موجوداً في المعلومات. ما أضفناه هو قراءتنا أو تفسيرنا لتلك المعلومات على نحو يربطها بعضها ببعض ويستنتج دلالة كلية، أي أننا استثمرنا الوحدات الصغرى، أو المعلومات لنخرج بمعرفة هي بطبيعتها أكثر استيعاباً وشمولاً.

من هنا أمكن القول بأن المعلومات وحدات دلالية قابلة للسير في اتجاهات مختلفة، أو قابلة للتشكل ضمن بنى أكبر منها، حسب احتياجات الفكر أو مقتضيات الرؤية. ولعل الإحصائيات نموذج واضح للمعلومات في قابليتها للتشكل أو التحرك المشار إليه. فحين نقرأ تلك الأرقام الدلالية، أي الإحصائيات، نجد أنها بلا قيمة إن لم

تفسر أو توظف لخدمة معرفة ما، فالأحصائيات تشكيل معلوماتي يحتاج بل يستجدي التفسير، وفوق ذلك من الصعب جداً المرور على إحصائية دون استنتاج شيء منها. والتفسير قد يكون مجرد تعجب أو دهشة عابرة، لكنه قد يكون قراءة استدلالية عميقة وربطاً يخرج بتلك الأرقام إلى فضاء المعرفة الضخم والمعقد.

إن مما يؤكد الدور الأساسي للأرقام أن صفة الرقمية صارت صفة رئيسة لما ينتجه العصر من معلومات. فالمعلومات الحاسوبية تتشكل من خلال الأرقام والرموز التي يقرأها الحاسب، وفي اسمه ما يدل على وظيفته. لكن السؤال يتصل من عملية التشكل في ذاكرة الحاسب إلى التشكل في ذاكرة الإنسان. المعلومة التي ينتجها الحاسب وغير الحاسب محتاجة إلى عملية تشكل أخرى تنقلها من كينونتها الرقمية أو الرمزية أو الوقائعية البكماء إلى معرفة تنظر نحو الكليات أو التكوينات الشاملة التي لا تستقيم حياة الإنسان المتحضر بدونها. يعيدنا هذا إلى السؤال الأساسي في عنوان هذه المقالة: هل نحن في عصر المعلومات أم في عصر المعرفة؟ الإجابة نسبية ومتغيرة بطبيعة الحال. فالمؤكد أن المجتمعات البشرية لا تعيش عصراً واحداً في كل شؤونها. فالعصر الذي تعيشه النرويج أو فنلندا مثلاً حيث ترتفع معدلات الإنتاج إلى أقصى مستوياتها غير العصر الذي يعيشه مجتمع إفريقي أو آسيوي يعاني من الأمية والفقر. صحيح أن المعلومات والمعرفة متاحة للجميع لكن الوصول إليها والإفادة منها، وقبل ذلك إنتاجها ليس متساوياً.

في بعض المجتمعات المعاصرة يمكن القول إن العصر عصر معلومات ومعرفة في الوقت نفسه وفي أقصى المعدلات الممكنة حالياً، وفي مجتمعات أخرى هناك معلومات ومعرفة لكنها متوسطة

في الانتشار وفي الإفادة من ذلك الانتشار على حد سواء، وأظن أن معظم المجتمعات العربية تقع في هذا الحيز المتوسط. المعلومات التي لدينا عن أنفسنا وعن العالم المحيط بنا أقل بكثير من المعلومات التي تتوفر للسويدي أو الأمريكي أو الألماني عن نفسه وعن العالم المحيط به. أما المعرفة، ذلك التكوين الأرقى والأصعب، فنحن في العالم النامي حالياً بعيدون عن إنتاجها بالكم أو الكيف الذي يمكن مقارنته بما ينتج في الغرب. نعم الجميع في عصر المعلومات ولكن المعلومات ليست متيسرة للجميع انتاجاً واستهلاكاً، أما المعرفة فشأن آخر.

مأزق العلوم الإنسانية وأخواتها

حين انتقلت من الصف الأول إلى الثاني في المرحلة الثانوية كان علي، مثل بقية الطلاب، أن أختار أحد قسمين، العلمي أم الأدبي، ولأنه لم يكن بد من اختيار الأدبي بحكم الاهتمام الشخصي، فقد كنت أقدم على الاختيار، أيضاً مثل بقية الطلاب، وأنا أدرك أية صعوبة سأواجه في تبرير ذلك الاختيار أمام وسط اجتماعي ينظر نظرة دونية للقسم الأدبي «السهل» ويعلي من شأن الاختيار الآخر الذي يذهب إليه الأذكياء والمجتهدون فقط. قال لي أحد معارفي، حين طرح السؤال المتوقع والمزعج عن التخصص الذي اخترت وعرف الإجابة، كلمة واحدة شائعة في بعض لهجات الجزيرة العربية هي «أفا»، وهذه أقرب إلى أن تكون أداة تعجب قليل ممزوج باستهجان كثير.

تلك كانت مواجهتي الأولى للوضع المتردي الذي كانت وما تزال تعيشه العلوم الإنسانية والاجتماعية والإدارية (أو ما سأشير إليه بالعلوم الإنسانية للاختصار فقط) سواء في بلادنا أو في بلاد أخرى. وتلك كانت انطلاقتي نحو وعي مأزوم ومتزايد بالمأزق الذي تعيشه تلك العلوم الإنسانية، العلوم التي تحتاج اليوم إلى تبرير وجودها، فأن تكون متخصصاً في الجغرافيا أو التاريخ أو الأدب فأنت متهم

أصلاً بالهشاشة والضعف إضافة إلى كونك عبئاً على مجتمع لم يتعب من الإعلان من أنه لم يعد بحاجة إليك وأنه أحوج إلى «العلوم» والتقنية لكي ينهض. العلوم الإنسانية والاجتماعية في العرف السائد الآن تركة ثقيلة تفكر وزارات التعليم العالي والجامعات في كيفية التخفيف من حضورها والتخفف من المنتمين إليها أو ربما إلغاء بعض أقسامها إن لم يكن محو كلياتها بالمرة. فمن الذي سيفخر أن لديه كلية آداب أو تربية؟ ومن الذي سيضع كليات الهندسة والحاسب والزراعة موضع المقارنة؟

حين ننظر إلى الجامعات الجديدة في بلادنا سنلاحظ أنها تتجه نحو التقليل من حضور العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل ربما تجاهلها بالمرة، تفضيلاً للعلوم الأخرى التي تسمى أحياناً «البحتة» وأحياناً «التطبيقية» (دون أن يستطيع أي من تلك الأسماء أو الأوصاف أن يكون وافياً بالمطلوب). هذا على الرغم من أن الجامعات الموجودة حالياً وأقدمها جامعة الملك سعود تضم عدداً من الكليات «العلمية» (هندسة، طب، الخ) أكثر مما لديها من الكليات النظرية (آداب، تربية، الخ)، ومع أن ما يصرف على تلك الكليات أكبر بكثير مما تتلقاه الآداب ورصيفاتها، وأن عدد الأقسام في تلك الكليات أكبر وقدر الاحترام لها أكبر ومكانة خريجيها أعلى ورواتبهم عند التخرج أكثر والتسابق إليهم في سوق العمل أعلى بكثير.

لماذا يعم الشعور إذاً بأن لدينا أكثر مما نحتاج من خريجي الجغرافيا والأدب والاجتماع وما إليها؟

الإجابة هي بالتأكيد أن هناك الكثير مما يبرر ذلك الشعور، فعلى الرغم من أن عدد كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية في معظم

الجامعات أقل إلا أن عدد طلابها أكثر وعدد أساتذتها أكثر أيضاً، وأن مخرجاتها لسوق العمل، نتيجة حتمية لذلك كله، أكثر. لكن السؤال المتفرع من ذلك هو: من المسؤول عن ذلك؟

أليس المسؤول هو النظام التعليمي ككل أولاً، ثم سياسة القبول في الجامعات ثانياً؟ ثم سوء فهم طبيعة العلوم الإنسانية وهدفها ثالثاً ورابعاً وعاشراً؟ ثم أليست هذه أسباب مترابطة يفضي أحدها إلى الآخر؟ النظام التعليمي الذي يخرّج طلبة لا يستطيعون دخول الكليات «العلمية» فيأتون محملين بمعلومات كيميائية وفيزيائية لا تقبلها كلية العلوم والهندسة والطب، فيضطرون، لكي يدخلوا الجامعات، للقبول بأية كلية، مسؤول، وسياسة القبول في الجامعات مسؤولة من حيث هي التي تدفع بأولئك، تحت دفع المطالبة الاجتماعية والحكومية بفتح باب القبول، إلى أقسام لم يهيئوا لها ولا يريدونها أصلاً.

أضف إلى ذلك أن خريجي الثانوية الذين يفترض بهم الاتجاه إلى هذه التخصصات «الأدبية» كما تسمى أحياناً هم في العادة من ضعاف الخريجين. أليس من الحقائق المعروفة أن أضعف الطلاب في معدلات التخرج من الثانويات السعودية ـ وأظن ذلك ينسحب على غيرهم في البلاد العربية الأخرى ـ هم الذين يتجهون إلى كليات الآداب والتربية والعلوم الإدارية؟ كأننا نقول إن كنت طالباً جيداً فحري بك أن تدرس الطب أو الفيزياء أو الحاسب، أما إن كنت ضعيفاً فالتاريخ والإدارة وعلوم النفس والاجتماع هي الأولى بك ومواهبك المتواضعة. بل إن المسألة ليست «كأننا»، إنها فعلاً ما يحدث. كليات العلوم الانسانية والاجتماعية هي المكان الذي يأتيه ضعاف خريجي الثانويات، فهي التي تقبل المعدلات الأقل وهي التي

ترغمها إدارات الجامعات على قبول من لم يقبل به الآخرون، وهي التي تنشط فيها الواسطات كحل أخير لقريب أو صديق لم يجد مكاناً في مكان آخر حتى وإن كان من خريجي الأقسام «العلمية». هذا على الرغم من أن تلك الكليات تستقبل كل عام عدداً طيباً من الطلبة المتفوقين في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية وممن يضيفون إلى ذلك المجال الفسيح الكثير من عطائهم.

المشكلة هي إذاً في تحويل الكليات الإنسانية والاجتماعية والإدارية، على تفاوت بين هذه طبعاً، إلى كليات منفى لأصحاب المعدلات الأقل ومن لا تقبله كليات النخبة المعرفية. والمتضرر الأكبر بين هذه الكليات هي كليات الآداب والعلوم الإنسانية تحديداً، فهي الأكبر عدداً والأقل تقديراً في المجتمع، هي التي تتحمل ثقل القبول ولا تلقى ما يوازي ذلك من تقدير الجهات التي تلقي بذلك الثقل عليها سواء كانت الجامعات نفسها أم غير ذلك.

لكن لو وضعنا ذلك كله جانباً وتوجهنا باهتمامنا نحو السؤال الأهم، سؤال الوجود نفسه، كما ذكرت قبل قليل: ما هي طبيعة العلوم الإنسانية ومصدر أهيمتها يا ترى؟ هذا السؤال الكبير يصعب تناوله في مقالة محدودة كهذه، لكن ذلك لا يحول دون الإيحاء على الأقل بما لا يتسع المقام للإفاضة فيه. وأظنني سأوحي بالكثير لو قلت إن من العلوم التي نصفها بالإنسانية والاجتماعية والإدارية ما يعد الأخطر في حياة البشرية وتطورها، الأخطر في فهم الإنسان وبيئته ومكانه في الكون والأهم في مجالات التنمية. فمن دون أن نقلل من أهمية علوم كبرى كالطب والفلك والرياضيات وما إليها، ليس لنا بد من أن نعترف بأهمية المعرفة بالتاريخ أو بالجغرافيا أو بعلم النفس أو الاجتماع أو التربية أو الإدارة. وهل نستطيع أن نتخيل

مجتمعاً يتحرك بمهندسين وأطباء وفيزيائيين فقط؟ هل أي من هذه العلوم أكثر حساسية وخطورة من دراسة التاريخ أو العلوم السياسية أوالاقتصاد؟ أو أكثر قرباً من المجتمع من الأدب؟ أو أكثر تأثيراً في حياة الأجيال من التربية؟ أو أكثر حساسية للتنمية من الإدارة؟ بعض المسؤولين في بلادنا وفي بلاد عربية أخرى ينسون فيما يبدو هذه الحقائق الأولية حين يندفعون إلى التقليل من شأن الكليات «الأدبية» دعماً لتخصصات مدعومة أصلاً وجديرة بالدعم بكل تأكيد، لكنهم يفعلون ذلك على حساب المجالات التي يقود متخصصوها المجتمعات ويحركون الفكر ويديرون التنمية.

هل نعيش في القرن الواحد والعشرين؟

يغضب البعض منا أو يصاب بالإحباط حين يتأمل أوضاع المجتمع الذي يعيش فيه ويجد الكثير مما يعده تخلفاً في ذلك المجتمع فيعبر عن ألمه بتساؤل يحمل الألم والعجب معاً: كيف يحدث هذا ونحن في القرن الواحد والعشرين؟ ومع أن ذلك الشخص قد يكون معذوراً في ألمه ـ لكثرة ما يبعث على الألم فعلاً في المجتمعات النامية أو المتخلفة، سمها ما شئت ـ فإن تبرير الألم بكون المجتمع لا يعيش في القرن الواحد والعشرين هو بحد ذاته مما يثير التساؤل بل ومما لا يثبت عند النظر الجاد في تلك العبارة وما تنطوي عليه، إذ إن ثمة فرضيات تقوم عليها العبارة ودلالاتها هي من قبيل الكليشيهات الشائعة وغير الممحصة. ولعل أوضح تلك الفرضيات هي أن كوننا نعيش في القرن الواحد والعشرين يقتضي سلوكيات أو تصورات معينة أو يعني جملة من المتغيرات في الحياة وأنظمتها ومؤسسات المجتمع وما إلى ذلك مما لا تستقيم الحياة بدونه، وبالطبع فإن من يعتقد بأن من الضروري أن يعيش المجتمع في القرن الواحد والعشرين أو يواكبه يعتقد أيضاً أن القرن الواحد والعشرين هو أفضل القرون وأعظمها. فهو لن يطالب المجتمع بأن ينتقل للقرن الواحد والعشرين لو لم يكن يرى من الفضائل

والإنجازات ما يبهره ويريد الآخرين أن يعيشوه. وعلى المدى البعيد تنطوي هذه النظرة على الاعتقاد بأن مضي الزمن يعني تطور الإنسان والحضارة وعلى نحو أفقي منتظم.

لكن لعل السؤال الرئيس الذي يتفرع عن مقولة القرن الواحد والعشرين هو: أين تتحقق عظمة هذا القرن؟ أو في أي المجتمعات تتحقق تلك المقولة؟ والإجابة البدهية هي الغرب: أي أمريكا وأوروبا. ويعني هذا أن المطالبة بالعيش في القرن الواحد والعشرين تعني المطالبة بتطبيق أساليب الحياة وأنظمتها وتطوراتها كما هي في ذلك الجزء من العالم. ومعنى هذا أيضاً أن للقرن الواحد والعشرين مرجعية زمنية ومكانية، فالمقصود ليس القرن بحد ذاته بل الكيفية التي تتحدد بها دلالاته أوما يتضمنه ويدل عليه. القرن الواحد والعشرون هو القرن اليوروأمريكي بطبيعة الحال، تماماً مثلما كان القرن العشرين وما قبله بقرون عدة. إنه القرن الذي تحدد فيه الحضارة الغربية كيف ينبغي للعالم أن يعيش ويفكر ويسلك. ومن المؤكد أننا سنضحك على أنفسنا لو قلنا إن هذا التحديد الغربي هو ما يحدث فعلاً، لكننا سنضحك على أنفسنا أكثر لو ظننا للحظة واحدة أن الشعوب الأخرى بمقدورها أن تتغير حسب ذلك التحديد إذا هي أرادت.

أقول هذا على الرغم من القواسم المشتركة الكثيرة التي تجعل العالم قريباً من بعضه أو كما يحلو للبعض أن يقول «قرية صغيرة» - وهذه من المقولات المكررة أو الكليشيهات التي تحتاج إلى مراجعة. فنحن في السعودية ودول الخليج، مثلاً، لسنا بعيدين عن أية دولة أوروبية على مستويات معينة: الاتصالات والنظم البنكية والعمارة الحديثة وبناء الطرق وبعض جوانب من الطب والهندسة، صحيح أننا

في هذه الجوانب مستهلكين أكثر منا مبدعين، أي أننا لسنا مثل ألمانيا، لكننا أفضل حتى في الاستهلاك من بعض الدول الأوروبية نفسها مثل رومانيا أو سلوفاكيا، وكلتاهما دولتان أوروبيتان. ويعني هذا أننا ـ وحسب منطق دعاة التطور الأفقي ـ في القرن الواحد والعشرين أو في بدايته أو نهاية الذي قبله إذا كانت ألمانيا أو فرنسا على وشك إنهاء عقده الأول. لكننا في نفس الوقت وبكل تأكيد أبعد ما نكون عن أوروبا المتطورة في وجوه كثيرة أخرى منها: أنظمة الزواج وتكوين الأسرة والعلاقة بالدين ونوع النظام السياسي وتطبيق القوانين، ولا أظن أن من المحتمل قريباً أن نوازي تلك الدول على هذه المستويات. فإن كنا نحن وفرنسا في قرية صغيرة في مجال الاتصالات والبنوك وما إليها فإننا على مسافة قارات في الجوانب الأخرى. فمن غير المتوقع ـ وغير المرغوب به ـ أن تنحسر قيم كثيرة لدينا فنسمح مثلاً بزواج الشاذين، ولن أقول «المثليين» كما يفعل الغرب وكما يسمح الكثير من قوانينه بحكم الحرية الفردية، أو أن تنحسر الحياة الأسرية أو تتلاشى، كما هو الحال في كوبنهاغن أو نيويورك. كما أن من غير المتوقع، وإن كان مرغوباً به في هذه الحالة، أن نحقق في المدى القريب ذلك القدر من العدالة الاجتماعية والاقتصادية والشفافية وتطبيق الأنظمة الذي تحقق لكثير من الأوروبيين، علماً بأن تلك القيم مرتكزات أساسية في معتقداتنا قبل أن تكون شيئاً يرتبط بالغرب. وحين أتحدث «عنا» فإنما أقصد معظم العالم غير الغربي، فما يصدق على الوطن العربي في هذا المجال يصدق على أندونيسيا والهند ومعظم دول إفريقيا. هذه المتغيرات وغيرها جزء من القرن الواحد والعشرين، بل إن منها ما تحقق في أوروبا منذ زمن يسبق القرن العشرين بمدة طويلة.

من يردد مقولة القرن الواحد والعشرين سيعلق بأنه يقصد جوانب معينة أو ما يمكن اعتباره جوانب إيجابية من تطورات القرن: حقوق الإنسان، الديمقراطية، الشفافية، النظام، النظافة، المستوى الصحي الرفيع، وسيحتج بأن في ما أقوله عنه ما لا يعدو أن يكون بحثاً عن الوجوه «السلبية» في تطورات القرن لأصمه بها. والحق أن الجوانب الإيجابية موجودة في أوروبا كما هي الجوانب غير الإيجابية، أو ما نعده كذلك منها. لكن الواضح هو أن هذا كله يؤكد أن مقولة «القرن الواحد والعشرين» مقولة هزيلة ينبغي أن نتوقف عن ترديدها لكي نستطيع الاستفادة من الحضارة المعاصرة دون أن نجعلها زمنيا أو مكانياً مرجعية قصوى لأحلامنا. وحين تتوقف تلك الحضارة عن أن تكون مرجعيتنا القصوى سنبحث في قدراتنا الخاصة ووجوه تميزنا على النحو الذي نستطيع من خلاله ألا نستنسخ الآخر وإنما أن نضيف إليه.

لكن إن نحن اتفقنا على أننا لا نعيش في القرن الواحد والعشرين أو لا نستطيع العيش فيه بالمعنى الذي ذكرته، فإن من الواضح أيضاً أننا لا نعيش ولا نستطيع أن نعيش في القرن السادس أو السابع الميلادي، أي القرن الأول الهجري حتى إن نحن أردنا، والإصرار على الانتظام في أي من تلكما الفترتين الزمنيتين بما يعنيه ذلك من تبن لكافة أو معظم وجوه الحياة والتفكير فيهما هو ضرب من خداع الذات أو «الدون كيشوتية»، أي محاربة طواحين الهواء كما لو كانت أعداء. فليس من الممكن أن نتخلى عن مكتسبات حضارية كبيرة ليس على المستوى التقني فحسب كما يقال عادة وإنما على مستويات اجتماعية واقتصادية وعلمية. وفي تقديري أن ضرر كل من الدعوتين، التي تبحث عن القرن الواحد والعشرين والتي تبحث عن نقيضه،

يكاد يتساوى لأن كليهما يتجاهل الواقع الحاضر ولا ينطلق من تعقيداته إلى مستقبل متميز باستقلاله.

تحضرني في هذا السياق عبارة للمؤرخ والمفكر المغربي عبد الله العروي يقول فيها: «إن موقفنا اليوم يتلخص في رفض تراثين: تراث الثقافة المسيطرة على عالمنا الحاضر التي تدعي العالمية والإلمامية وتعرض نفسها علينا إلى حد الالزام والضغط ولا تفتح لنا باباً سوى باب التقليد أو الاعتراف بالقصور، وتراث ثقافة الماضي الذي اخترناه تعبيراً لنا في عهودنا السابقة لكنه لم يعد اليوم يعبر عن جميع جوانب نفسياتنا». هذا الكلام من كتاب العروي «العرب والفكر التاريخي» سيختلف فيه الكثيرون معه، مثلما سيتفق معه فيه الكثيرون أيضاً. لكن لكي يفهم كلام الرجل ينبغي أن نلاحظ أن ما يرفضه في الأساس هو «التقليد» سواء اتجه إلى الغرب أو إلى الماضي، فهو يتابع قائلاً: «إننا مطالبون بنهج طريق ثالث غير طريق تقليد الثقافة الغربية الحديثة... وغير طريق تقليد الثقافة العربية القديمة». هذا الطريق الثالث ترتسم معالمه العامة حين يقول العروي «إن الثقافة الغربية التي تدعي العالمية ليست عالمية تماماً، تنقصها تجربة، هي تجربتنا التي، إن نجحنا في تشكيلها، ستكتسب مدلولاً عاماً».

ما أود إضافته لكلام العروي هنا هو أن دعوى العالمية لا تصدر عن الثقافة الغربية بقدرما تصدر عنا نحن، فنحن نمنح تلك الثقافة عالميتها بالانضواء الأعمى أو الأبله تحت لوائها، نستنسخ أكثر مما نضيف. ويصدق الشيء نفسه على ثقافة الماضي التي لا تطالبنا بتقليدها بقدر ما نطالب أنفسنا بذلك. فنحن في الحالين أقرب إلى أولئك الأقوام الذين وصفهم القرآن الكريم بالذين قالوا «إنا وجدنا آباءنا على ملة» إلى آخر الآية. ففي كلتا الحالين نحن أحوج إلى

الطريق الثالث الذي نكون فيه أنفسنا، أي نصدر عن أصالتنا ورؤيتنا وتجاربنا بعد أن تغتني بثقافة ماضينا وثقافة والآخرين دون أن تستنسخ أياً منهما.

الأزمة المالية العالمية التي عانى منها العالم ابتداء من 2008 تكشف، وإن على نحو غير مباشر، خطورة ذلك الاستنساخ متمثلاً هنا في الانتظام في النظام الرأسمالي المفتوح دونما وعي أو رقابة. ففي نهاية المطاف يقوم هذا النظام على فلسفات ونظريات في الاقتصاد يقبل عليها العالم في كثير من الأحيان دونما فهم حقيقي لها وبالتالي دونما تمحيص كافٍ، الأمر الذي يؤكد أهمية الاستقلالية في الرأي. فما يحدث على مستوى الاقتصاد يحدث على مستوى المجالات المعرفية والتطبيقية الأخرى، في القوانين ونظريات التربية والإعلام والاجتماع بل حتى كثير من النظربات في العلوم الزراعية والبيولوجية والطب وغيرها.

بين انقراض اللغات وانحسارها: قلق العربية

لا أظن اللغة العربية مهددة بالانقراض، لكنها تعيش انحساراً لا يحتاج إلى بينات كثيرة، بينات تشهد بها المفردات المنتشرة ولوحات الإعلانات وأسماء المحلات ولغة الإنترنت، بل مفردة الإنترنت نفسها، ضمن ما لا يحصى من الشواهد. هكذا بدا لي الأمر وأنا أهيئ مداخلة لندوة دعت إليها منظمة اليونسكو في باريس حول الأخطار التي تتهدد بعض لغات العالم، لاسيما بعد صدور تقارير تؤكد انقراض العديد من اللغات واحتمال انقراض بعضها الآخر. الندوة دعت إليها مجموعة دول عدم الانحياز ووجهت إلى المملكة عن طريق مندوبها الدائم في المنظمة الدكتور زياد الدريس فأحسن الظن بي ودعاني للمشاركة فيها فذهبت وأنا أحمل هموم العربية من ناحية، وهموم التنافس، بل الصراع الثقافي الذي يهدد التنوع من ناحية أخرى، الصراع الذي شغلني مثلما شغل غيري فكتبت وكتبوا عنه ولربما كان ذلك هو مدخلي إلى جوهر المشكلة.

لفت نظري أن الندوة لم تدم لأكثر من يوم واحد وعلى مدى ثلاث ساعات فقط كانت كما اتضح كافية لأن يتحدث تسعة أشخاص في ثلاث جلسات لكل منهم عشر أو خمس عشرة دقيقة على الأكثر يتلو كل ورقة مناقشة عامة بين الحضور الذين بلغوا حوالي المئتين.

أحد المتحدثين كان البروفيسور أكينوومي آيسولا، أستاذ أدب اللغة اليوروبية في جامعة (أوبافيمي أوولوو، أو هكذا بدا لي أنها تلفظ) في نيجيريا. واللغة اليوروبية، التي قد تقرأ خطأً بالأوروبية، هي إحدى اللغات الرئيسية في نيجيريا التي تزخر بحوالي 250 لغة، لكن اليوروبية تعاني كثيراً من مزاحمة الإنجليزية التي اعتمدت لغة رسمية كما في الهند ودول أخرى. قال آيسولا إن اليوروبية تعاني انحساراً متزايداً لأن الناس تتحدث الإنجليزية على الرغم من أن السياسة الرسمية تؤكد على تدريس اليوروبية في المرحلة الابتدائية، لكن الأطفال يأتون من بيوتهم يتحدثون الإنجليزية. والمؤلم، كما يقول أستاذ الأدب اليوروبي، أن اللغة اليوروبية هي لغة المكان، لغة البيئة وأشيائها وتفاصيلها، لغة في مفرداتها ما لا يمكن للغة أخرى أن تأتي بها: نباتات، كائنات مختلفة، ممارسات، ثقافة شعبية، مفاهيم، تصعب معرفتها دون لغة نبتت مع تلك العناصر المختلفة. في غياب لغة كتلك، أو في انحسارها، يغترب الناس عن بيئتهم وماضيهم ومن ثم عن هويتهم.

غير أن الطريف هو أن شكوى الانحسار اللغوي في الندوة المشار إليها لم تقتصر على إفريقيا، بل جاءت من قلب أوروبا نفسها، ومن قلب القلب أي فرنسا. فقد تحدثت السيدة روزين ميلين، ممثلة مؤسسة شيراك ومديرة مشروع ترعاه تلك المؤسسة يهتم بازدهار التنوع اللغوي في العالم، تحدثت من منطلق تجربة شخصية لأنها تتحدر من منطقة بريتاني غرب فرنسا، المنطقة التي تتحدث لغة البريتون (تلفظ «بريزونيغ») والتي يتحدثها حالياً 250 ألفاً بعد أن كانوا حوالي المليون في مطلع القرن العشرين. تقول ميلين إنها ماتزال تتحدث تلك اللغة إلى جانب الفرنسية، فهي بذلك تحمل لغتين ينطبق

عليهما معاً وصف اللغة الأم، وهي حالة نادرة لكنها إحدى المؤشرات على انحسار إحدى اللغتين.

سيذهب الذهن هنا إلى اللغة البريتونية، وهي بالفعل لغة منحسرة بل مقبلة على انقراض شديد الاحتمال كما تشير الأرقام. لكن هل اللغة الفرنسية، البعيدة عن الانقراض بطبيعة الحال، بعيدة عن الانحسار أيضاً؟ من يقارن الفرنسية بالإنجليزية سيصل إلى أن الفرنسية لا تواجه الانحسار على المستوى العالمي فحسب، بل تواجه منافسة شديدة في عقر دارها، فالمفردات الإنجليزية تنتشر في أرجاء فرنسا وتعلق بالأفواه مع تزايد سندويتشات الهمبورجر وانتشار أفلام هوليوود ومفردات الإنترنت، أي مع المد العولمي الأنغلو أمريكي، ومع تزايد الأبحاث العلمية والمخترعات والاكتشافات والمنتجات الصناعية التي تأتي من مختلف أرجاء الأرض، وليس من أمريكا وحدها، بصيغ وعبوات لغتها الأولى الإنجليزية سواء كان ذلك من اليابان أو كوريا أو الصين أو ألمانيا. والطريف هو أن الفرنسيين كانوا من أوائل الشعوب التي حرصت منذ وقت بعيد على حماية اللغة وتحقيق ما يمكن تسميته النقاء اللغوي، النقاء الذي حرصت عليه شعوب أخرى كان العرب منهم ومنذ فترة سبقت اهتمام الفرنسيين بذلك. لكن الفرنسيين حرصوا على نقاء لغتهم من خلال إنشاء مؤسسة ترعى ذلك النقاء هي «الأكاديمية الفرنسية».

في الندوة التي أتحدث عنها لم تكن الفرنسية بطبيعة الحال هي مدار النقاش لأنها على الرغم من متاعبها تظل إحدى اللغات القوية في العالم وأحد مصادر الهيمنة على لغات أخرى، فهي موضوع شكوى أكثر مما هي مصدر اشتكاء. أما المشتكون فكانوا بطبيعة الحال أفارقة وأمريكيين لاتينيين جاؤوا ليتحدثوا عن لغات تتوارى

وأخرى تصارع من أجل البقاء. وكان من أدلة ذلك ما علمته لأول مرة من أن الاتحاد الإفريقي يعتمد في تعامله خمس لغات منها لغتان تعدان محليتان على مستوى إفريقيا هما السواحلية والعربية، بينما الثلاث لغات الأخرى لغات أوروبية (الإنجليزية والفرنسية والبرتغالية).

لكن كما يحدث دائماً كانت هناك استثناءات لهذا الوضع المؤسف، فهناك أيضا لغات كانت مهددة ثم تحسن وضعها، مثل الأمازيغية في المغرب حيث أقرت الحكومة المغربية سياسة تعليمية تعتمد الأمازيغية في مناهج التعليم منذ عام 1999، فكان ذلك، كما أشارت عزيزة بناني، ممثلة المغرب في اليونسكو، عاملاً مساعداً على انحسار الأمية بين قطاع كبير من الشعب المغربي الذي يتحدث الأمازيغية لغة أساسية. بل إن ذلك أدى، كما تقول بناني، إلى ارتفاع في معدل النشاط الإبداعي بين الأمازيغيين.

في ورقتي للندوة كان حديثي عن اللغة العربية بوصفها تعاني من انحسار في عقر دارها، لكنني كنت سعيداً في الوقت نفسه وأنا اكتشف أن اللغة العربية حاضرة في الندوة المشار إليها وأن ذلك تم بدعم من المملكة العربية السعودية وذلك بعد تقديم سمو ولي العهد الأمير سلطان بن عبد العزيز مبلغاً من المال لدعم استعمال العربية لغة رسمية في اليونسكو إلى جانب اللغتين المعتمدتين بسبب انتشارهما طبعا: الإنجليزية والفرنسية. أسعدني أن أعلم عن تلك المنحة الكريمة وعن الجهد الذي بذله الدكتور زياد الدريس لوضع الحاجة إلى دعم العربية أمام أنظار سمو ولي العهد الذي لم يتردد حفظه الله في تقديم الدعم. لقد كان من نتائج ذلك أن تمكنت شخصياً من مخاطبة الندوة باللغة العربية وأن تنقل كلمتي فوراً إلى

الحاضرين، أي دون أن أحتاج إلى التحدث بالإنجليزية كما كنت قد هيأت نفسي.

غير أن ذلك لم يعن بطبيعة الحال غياب القلق على وضع اللغة العربية، كما أوضحت قبل قليل وكما سيتضح فيما يلي من ملاحظات.

حافظات لغوية: العربية تواجه التحديات

حين كنت طالباً أدرس اللغة الإنجليزية قرأت في أحد المراجع المتعلقة بتاريخ تلك اللغة أن عبقريتها تكمن في قدرتها على امتصاص الكلمات والصيغ الأجنبية وتحويلها إلى جزء من اللغة الإنجليزية. وأذكر أنني شعرت بالقلق حين قرأت ذلك لأنني كنت أقارن اللغة الإنجليزية بلغتي الأم، اللغة العربية، وأدرك الفرق الواضح بين اللغتين حسب ما كنا نتعلمه آنذاك. فاللغة العربية، كما كنت أدرك، كانت تسعى، أو يسعى متحدثوها وعلماؤها، إلى إبعاد المؤثرات الأجنبية باستعمال مفردات وصيغ عربية بدلاً من الأجنبية. تلك كانت مهمة مجامع اللغة العربية في القاهرة وغيرها من العواصم العربية، وذلك كان هم الكثيرين في الوطن العربي.

فيما بعد علمت أن الحرص العربي على إبعاد المؤثرات الأجنبية لم يكن حكراً على العرب وأن الفرنسيين ليسوا أقل حرصاً على تنقية لغتهم من المؤثرات الأجنبية. من هنا اتضح لي أن إنشاء مجامع اللغة العربية، لاسيما مجمع القاهرة الشهير، كان في المقام الأول اقتداءً بالنموذج الفرنسي المتمثل بالأكاديمي فرانسيز التي يعود تأسيسها إلى القرن السادس عشر لتكون راعية للغة الفرنسية حريصة على حمايتها وتطورها. فحين أنشئ مجمع اللغة العربية في القاهرة في نهاية القرن التاسع عشر كان هدفه أيضاً حماية اللغة العربية، لغة القرآن الكريم،

وتطويرها بما يساير التطورات الحضارية. ومع أن العرب اضطروا منذ ذلك الحين إلى قبول مفردات وصيغ أجنبية كثيرة، فإن الحرص المشار إليه متمثلاً بجهود مجامع اللغة العربية سواء في القاهرة أو دمشق أو الخرطوم أو غيرها، لم يهدأ وإنما ظل يدفع بتلك المجامع وعلمائها إلى تأليف المعاجم ونشر المطبوعات التي تسعى إلى الحفاظ على اللغة العربية.

إن كثيرين في العالم العربي اليوم ينظرون إلى نشاط تلك المجامع بشيء من الإشفاق وربما السخرية لعجزها عن أداء مهامها، وتنتشر النكات هنا وهناك عن مفردات يصعب هضمها يظن علماء اللغة إمكانية حلولها محل الأجنبي الكثير المنتشر. لكن ذلك الموقف الساخر يخلو أحياناً من الوعي بالظروف التي دفعت وتدفع إلى إنشاء تلك المجامع ونوع النشاط الذي تضطلع به والهموم التي تدفع بها.

لقد ولدت تلك المجامع في ظل هيمنة أجنبية على الشعوب العربية بدءاً بالدولة العثمانية ومروراً بالاستعمار الأوروبي، البريطاني والفرنسي بشكل خاص. وبغياب ثقافة عربية قوية وانتشار الأمية كان طبيعياً أن يقلق العلماء والمثقفون على لغة يعدونها جزءاً أساسياً من هويتهم وتكوينهم. فإلى جانب انتشار اللغات الأجنبية، بدءاً بالتركية ومروراً باللغات الأوروبية، تمثل الخطر في الجهل والأمية المتفشيين آنذاك واللذين هددا العربية الفصحى، لغة القرآن والموروث العربي بأكمله، بالتراجع أو ربما الضياع.

تلك المؤثرات تغيرت اليوم ولكنها لم تغب تماماً. لقد رحل الاستعمار ولكن جاءت العولمة الغربية مكانه، وتراجعت الأمية في بعض البلاد العربية لكنها ظلت قوية مهيمنة في بعضها الآخر. ومن

هنا كان وما يزال من المفهوم أن يتفاقم القلق العربي على اللغة العربية، تماماً مثلما هي الحال في لغات أخرى في ما يعرف بالعالم الثالث عاشت وتعيش تحت تهديد مؤثرات مشابهة. وإذا كان من المعروف أن العالم شهد ويشهد اندثاراً كاملاً للغات كثيرة فإن من الطبيعي أن يستشعر الكثيرون الخطر الماثل والمحيط بلغة كبيرة وعظيمة كاللغة العربية.

لكن من ينتقد الخوف الشديد على اللغة العربية والخوف على مصيرها لا يفتقد المبررات هو الآخر. فاللغة العربية ليست لغة ثانوية صغيرة، بل هي لغة تعد المصدر لأحد أكثر الأديان انتشاراً في العالم اليوم، أي الإسلام، ثم إن تلك اللغة لم تتردد في الماضي إزاء اللغات الأخرى بل أخذت الكثير من غيرها مثلما أعطت الكثير. فالقرآن الكريم الذي يحرص أهل العربية عليه يحتوي مفردات أجنبية، فارسية في المقام الأول، والموروث العربي في كافة فروعه العلمية والأدبية والفلسفية لم يكن لينهض لولا انفتاح العرب المسلمين على الثقافات الأخرى بموروثاتها اللغوية المختلفة.

إن من غير الممكن مثلاً تصور الفلسفة الإسلامية بدون المفردات اليونانية التي جاءت من الاطلاع على أفلاطون وأرسطو وغيرهما، وهي مفردات احتفظت لدى فلاسفة كالفارابي وابن رشد بشكلها الأصلي غالباً. اللغة العربية، كما يصر الكثير من منتقدي نشاط المجامع اللغوية، لا تقل عبقرية عن غيرها من اللغات في امتصاص الأجنبي وتعريبه دون أن تحتاج إلى من يعينها في ذلك. وقد حرص بعض المثقفين والمفكرين العرب في مطلع هذا القرن، لاسيما أولئك المتفتحين على الفكر الأوروبي، على رفض الحرص على النقاء العربي ودعوا إلى مزيد من الانفتاح، بل إن بعضهم بلغ به

الأمر أن يدعو إلى تبني الحرف اللاتيني للكتابة تسهيلاً للتواصل مع الحضارة الغربية.

هذا الموقف الانفتاحي، في شكله المتطرف، لا يقل في تقديري إثارة للتساؤل عن الموقف المقابل له. ففتح الباب على مصراعيه يعني التخلي عن أي دور عقلاني تنظيمي في تطور اللغة، ولغات العالم، حتى الإنجليزية، لا تخلو ممن يقوم بهذا الدور ليس بالضرورة على شكل أكاديميات أو مجامع، ولكن في شكل نشاط علمي وإعلامي ومؤلفات معجمية تقوم بدور غير مباشر في تنظيم التطور اللغوي واستطاعة اللغات على التعامل مع المتغيرات الكثيرة من حولنا. هذا النشاط هو الذي دفع بالعرب إلى تأليف المعاجم في القرن الثامن وإلى استنباط القواعد النحوية حين شعروا بما يتهدد اللغة من عوامل اندثار. كانت المعاجم والمؤلفون الموسوعيون يقومون بدور يشبه دور المجامع اللغوية اليوم. ولم تخل اللغة الإنجليزية ممن يفعل الشيء نفسه وفي وقت مبكر نسبياً ؛ فالتأليف المعجمي ابتدأ في إنجلترا في القرن السادس عشر ووصل إلى أوجه في معجم صموئيل جونسون في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ليأتي بعد ذلك معجم أكسفورد وويبستر وغيرهما ليقوموا بدور مركزي في تقنين التطور اللغوي.

لكن من المهم أن نلاحظ أن المعاجم، لكي تقوم بدور فعال، بحاجة إلى أن تتخلى عن فكرة النقاء اللغوي، وقد دفعت العربية ثمناً باهظاً لفكرة النقاء تلك حين ألف أكبر معاجمها «لسان العرب» في القرن الثاني عشر حاملاً مفردات اللغة العربية في أصولها الأولى أي بتجاهل مجمل ما اكتسبته اللغة العربية في قرون الحضارة، كمفردات العلم والأدب والفكر الفلسفي والحياة اليومية، الأمر الذي

أفقدنا الصلة اليوم بكثير من مظاهر الحياة في تلك الحقبة. ومن هنا كان ضرورياً للمعاجم ألا تتردد في تعريب ما هو أجنبي وإن لم يعن ذلك عدم الحرص على توظيف المفردات العربية حين تكون أفضل وأدق وأسهل منالاً.

ومن ينظر إلى اللغة العربية اليوم سيدرك أنها استطاعت على الرغم من كثير من الظروف الصعبة التي تمر بها، وأولها تواضع المنجز الحضاري العربي اليوم، من الاحتفاظ بشخصيتها الأساسية بل ومن مقاومة الكثير من المؤثرات غير المرغوبة. لكن قدرة اللغة على الاستمرار منبعاً للتواصل الإنساني والإبداع تعتمد في النهاية على نشاط الإنسان وقدرته على إثرائها بعيداً عن الخوف المبالغ به من احتمالات اندثارها.

الكتابة بين الشارع والشاعر

في محاضرة ألقاها في ستينيات القرن الماضي في جامعة هارفرد الأمريكية، طرح الكاتب الأرجنتيني الشهير خورخي بورخيس رؤية مدهشة تتصل باللغة وعلاقة الكاتب بالكتابة والقراءة معاً، رؤية تنطلق من تجربته الشخصية بوصفه كاتباً يتصاعد نجمه في سماء الثقافة العالمية في تلك الفترة. قال بورخيس إنه يعد نفسه قارئاً في الأساس، قارئاً «تجرأ» على الكتابة (ولاحظوا معي «تجرأ» هذه!). ثم أضاف في ملاحظة قد تبدو بدهية لكن القليلين يلاحظونها والأقل سيعترفون بصدقها: قال إنه يعد ما قرأه أهم بكثير مما كتبه. ثم علل ذلك بما يبدو لي استكناهاً رائعاً لحقيقة لا مجال للشك فيها: إن المرأ يقرأ ما يريد، لكنه لا يكتب ما يريد، وإنما ما يستطيعه.

أولئك الذين يعيشون في العالم الأقل احتشاداً بالحرية قد يتحفظون على مقولة أن القارئ يقرأ «ما يرغب فيه»، لكنهم سيتفقون تماماً مع مقولة أن الكاتب «لا يكتب ما يرغب فيه، وإنما ما يستطيعه» وإن انطلقوا في ذلك ليس من المنطلق الإبداعي أو الفلسفي فحسب، وإنما مما لم يخطر ببال الكاتب الأرجنتيني على الأقل حين أطلق مقولته تلك. في كل الحالات، ما يقوله بورخيس يظل صحيحاً في وجهه الإنساني العام، مع إمكانية أن نعيد صياغة العبارة لتصير:

نحن أقدر على قراءة ما نريد منا على كتابة ما نريد.

بهذه الأفكار أفتتح هذه المقالات التي أرجو أن تتضمن شيئاً ذا بال، دون أن أقصد من ذلك الافتتاح أن ألقي بشيء من التشاؤم في أفق الكتابة، وإنما لأكون أقرب إلى الواقع أو الواقعية التي تعيش ـ بكل أسف ـ في علاقة حميمة مع التشاؤم. هذا مع أنني أعد نفسي أقرب إلى التفاؤل مني إلى عكسه، فلولا التفاؤل ما كتب أكثرنا، هذا على الرغم من أن الأمر لا يصدق على القراءة. فالقراءة يقدم عليها المتفائل والمتشائم معاً، لكن المتفائل هو الأقرب إلى الكتابة، أي الكتابة بغرض النشر، لأن الكتابة مشاركة في الرأي والرؤية تأسيساً على قناعة الكاتب بأن الأفضل ممكن وأن المشاركة حتى في أدنى صورها، أو أضعف درجات الإيمان بها، تشير إلى قدر من التفاؤل.

لو عدنا إلى عبارة بورخيس ووقفنا أمام المقصود بكتابة ما نريد، سنجد أن تفكيرنا، أو تفكير معظمنا، يذهب مباشرةً إلى إمكانية الكتابة من حيث هي شيء مسموح به أو غير مسموح، بمعنى أن ما يحول بين كثير من الناس وبين الكتابة (والنشر بالطبع وليس الكتابة وحدها) هو أن ثمة قيوداً كثيرة تكبل الكاتب فتضطره لكتابة نصف ما يريد كتابته أو ربعه أو عدم كتابة أي شيء. سننظر للعبارة، بتعبير آخر، من زاويتنا التي اعتدنا في هذه الأجزاء من العالم، حيث تكثر الضوابط والاحتراسات، أن ننظر من خلالها.

ما لن يخطر بالبال للوهلة الأولى، في تقديري، هو القدرة على الكتابة من حيث هي إمكانية تعبيرية، أي قدرة على التعبير. أي أن القدرة على التعبير لا تحيل على ذات الكاتب فحسب وإنما أيضاً على

قدرة اللغة على نقل ما يعتمل في الذهن. فقد يستطيع الكاتب ولا تستطيع اللغة، مثلما أن العكس صحيح، أي قد تستطيع اللغة ولا يستطيع الكاتب. ومع أن الحالة الأخيرة أكثر بكثير من سابقتها كما يتضح من تاريخ الكتابة وتفاوت قدرات الكتاب، فإن الحالة الأولى ممكن تصورها أيضاً. ذلك أن اللغات تتفاوت بقدر ما يثريها أهلها أو مستعملوها سواء بالكلام أو بالكتابة. فمن اللغات اليوم ما يعاني عجزاً عن نقل الأفكار لمحدودية المفاهيم والمصطلحات فيها وتوفرها في المقابل في لغات أخر. كما أن منها ما يعاني صعوبات في التراكيب الموروثة وكثرة الإكليشيهات أو العبارات المحنطة التي تحتاج إلى حشود من المفكرين والشعراء والأدباء القادرين على كسرها واستبدالها بما هو أجدى وأقرب إلى الحياة ومستجداتها.

اللغة العربية من أعظم اللغات في تاريخ البشرية، حملت النصوص المقدسة وإبداعات المفكرين والشعراء والعلماء، دون أن تضيق «عن آي بها وعظات»، كما قال حافظ إبراهيم، وما تزال تلك اللغة تمارس الدور نفسه لكن ـ وآه من لكن هذه ـ بمعدل أقل بكثير مما كان يحدث ذات يوم. ذلك أن اللغة في نهاية المطاف منتج بشري حمل توهج الأمة حين كانت متوهجة، ولابد له أن يعكس ضعف ذلك التوهج أو غيابه حين يحدث. النظرة التقديسية للغة العربية تعزلها عن هذا الواقع وتسعى إلى حمايتها من التطور والتغير بحجة أنها لغة محفوظة. ومع أن اللغة تأبى إلا أن تتغير وتتطور باكتساب المفردات والمصطلحات وطرائق التعبير المختلفة، فإن النظرة التقديسية تؤدي إلى إعاقة تلك المسيرة أو الإبطاء بها.

الدكتور حسن ظاظا، رحمه الله، وهو من علماء اللغة المعروفين

في العصر الحديث، كان يردد على مسمع الكثيرين أن اللغة تصنع في الشارع. ومع أنني أعتقد أن اللغة تصنع في المكتبة والمكتب والمختبر أيضاً، فإن الشارع يظل هو الأكثر جرأة على ربط اللغة بالحياة وإن غضبت مجامع اللغة وانزعج أدباؤها وأصحاب المكتبات والمختبرات أومن يعدون أنفسهم قائمين على اللغة والجديرين بسك مصطلحاتها والحفاظ على معمارها. الشارع لا يتردد في التقاط اللفظة الأجنبية ولا يهمه مستوى العبارة الأخلاقي ولا يتردد في كسر قواعد النحو، وهو من هنا يعرض اللغة لامتحان قاسٍ، والمقصود باللغة ليس اللغة العربية فحسب وإنما كل لغات الدنيا. ذلك الامتحان فيه قسوة وقد ينتج عنه ضرر، لكن فيه أيضاً بعض الضرورة، تماماً كأي عملية تربوية أو تنموية قد تؤلم لكي تنفع.

غير أن اللغة لا تبقى كما أراد لها الشارع. هي في الشارع تتخلق، تتعدل وتتغير، لكنها حين تخرج من عملية التخلق تلك تكون هلامية كثيرة الأمشاج، فيها الضعيف والقوي، الصالح والطالح، الهابط والرفيع. وهنا يأتي دور الكاتب المثقف لاسيما حين يكتب ألواناً أدبية تقترب من الحياة اليومية وتقاربها من زوايا مختلفة، كما في القصة والمسرحية، فتمتزج في نصه المستويات: يلتقي العامي بالمثقف، النيئ والمطبوخ، الشارع والشاعر. والكاتب المثقف في هذه الحالة يمارس دوراً رقابياً دون شك، لكنه دور لا يقل ضرورة عن دور الشارع. الكاتب يمثل العقل الواعي للثقافة القادمة من رحم اللغة نفسها، فيقف إزاء الشارع، أو الحياة اليومية، في معادلة ذات طابع جدلي يتضمن صراعاً متصلاً تستفيد منه الثقافة ويثرى الفكر والوجدان.

هذه النتيجة لم تكن في ذهن الكاتب الأرجنتيني حين تحدث عن

الكتابة والقراءة أمام جمهوره في هارفرد، لكنها كانت في ذهنه حين جاء بعد ذلك بسنوات ليكتب عن أحد فلاسفة المسلمين، ابن رشد، في حكاية تصور ذلك المفكر وهو يواجه اختلاف الثقافة اليونانية متمثلة بأرسطو ومصطلحاته ويسعى لإيجاد المقابل العربي لما دار في الذهن اليوناني فتتكرر في تلك المواجهة مواجهات عرفتها لغات كثيرة، منها ما عرفته الأسبانية، لغة بورخيس، حين واجهت التراث الحضاري العربي في الأندلس، واللغة الفرنسية حين واجهت المصطلح الفلسفي الألماني في القرن الثامن عشر، واليابانية حين واجهت الموروث الصيني في القرن السادس الميلادي، وهكذا مما يطول الحديث عنه وتقف اللغة.

و. قلق التنوير

التنوير العربي: نوافذ إلى ماذا؟

1. مدخل: نافذة حرب:

للشاعر اللبناني جوزيف حرب مقطع شعري قصير الأسطر طويل الدلالة، مقطع يمتد ليضيء الكثير من الظواهر والتطورات في مختلف ميادين الحياة والمعرفة. يقول حرب:

فتحت في الجدار نافذة

لا كي أرى ما قد ترى عيني من الشرفة

بل كي أرى الغرفة.

هذا المقطع، أو القصيدة بالأحرى، تنبع أهميته من أنه يذكرنا بأن فهم كثير من الظواهر والتطورات التي تكون فيها الذات الإنسانية متفاعلة مع أحداث خارجية، لا يكون في أفضل صوره إن نحن ركزنا النظر على الأحداث ونسينا الذات المتفاعلة. وصف الطبيعة في الشعر مثلاً، أو تناول مفكر ما لمشكلة محددة، أو اختيار عالم لقضية يدرسها، هذه العمليات المتكررة في تاريخ الثقافات الإنسانية تدرس غالباً بالنظر إلى أحد الطرفين، الطبيعة أو المشكلة أو القضية لينسى بعد ذلك الإنسان الذي شغل نفسه بالطبيعة أو بدراسة المشكلة

أو القضية، مع أن ما تناوله الإنسان دال عليه مثلما هو دال على ما وقع عليه التناول.

يصدق هذا بشكل خاص حين ندرس قضايا التأثر والتأثير ليس على مستوى الأفراد فحسب وإنما أيضاً على مستوى الشعوب والثقافات بل الحضارات. لماذا تشيع ظاهرة محددة في زمن محدد في مجتمع أو ثقافة ما؟ لماذا ينجذب أفراد معينون لمسائل معينة في مجتمعات محددة لا ينجذب إليها أبناء تلك المجتمعات، أو ينجذبون إليها بطريقة تختلف عن انجذاب أهلها إليها؟ إننا حين نذهب إلى أوروبا مثلاً نتحدث عن جوانب معينة في المجتمعات الأوروبية يكون أهلها في الغالب غير عابئين بها، أو نسوها، وحين يأتي الأوروبيون إلى العالم العربي نجدهم يلتفتون إلى جوانب من الحياة الاجتماعية والثقافية لا تلفت نظر الناس أو ليس بالطريقة نفسها. ولأضرب أمثلة محددة تقودني إلى موضوعي الأساسي.

حين ذهب رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا في أوائل القرن التاسع عشر موفداً من محمد علي حاكم مصر آنذاك ضمن مبتعثي مصر سجل ضمن ما سجل بعض آثار مصر الفرعونية في فرنسا، وكانت تلك المرة الأولى التي يرى فيها آثار بلاده التي جاء منها للتو. اكتشف لدى الفرنسيين، بتعبير آخر، جزءاً من ذاته الثقافية المهملة أو المنسية في بلاده نفسها. بل قد يكون ذلك الجزء أي تلك الآثار مما يتعرض للتدمير ليس بسبب الإهمال دائماً وإنما بسبب كراهية البعض لها لأنها تتصل بحضارة فرعونية وثنية أو منقرضة. لكن الفرنسيين، كما اتضح للطهطاوي، رأوا تلك الآثار من زاوية مختلفة، الأمر الذي يجعلنا أمام ظاهرة تتمثل باهتمام الفرنسيين بآثار لم يكن المصريون يعيرونها أي اهتمام. فماذا سنخرج به؟ الآثار

نفسها مهمة وتحولت إلى ميدان ضخم من البحث الأثري والتاريخي على النحو المعروف، لكن الاهتمام بها دال بحد ذاته على وضع الثقافة الفرنسية والعربية في تلك المرحلة. الآثار المصرية نافذة قد نطل منها على ثلاث جهات: الحضارة الفرعونية، الثقافة الفرنسية، الثقافة العربية. نحن إذاً أمام نافذة متعددة المنافذ أو المطلات، مختلفة المشاهد والإضاءات. قد نقرأ ما هو خارج النافذة: الفراعنة المتوارين خلف تراب التاريخ وحجارته، والفرنسيين بحضارتهم التنويرية المتقدة بحب المعرفة والاكتشاف وأيضاً الاستيلاء على مقدرات الشعوب، والعرب المصريين بأميتهم آنذاك ووضعهم الثقافي البعيد عن الاهتمام بالآثار الفرعونية، بل الآثار عموماً، وما تدل عليه.

المثال الذي اخترت للتدليل على الظاهرة العامة المشار إليها في بداية المقالة مثال مهم بحد ذاته لأنه يساعد على فهم ما أنا بصدد مناقشته ضمن ذلك الإطار العام لقضية التأثر والتأثير التاريخي. اخترت مثال الطهطاوي لأنه يقع في مفصل مهم في تطور الثقافة العربية المعاصرة في مصر بشكل خاص، لحظة احتكاك خطيرة تعد امتداداً لما ابتدأه نابليون حين جاء مصر في أول القرن التاسع عشر في عملية استفزازية أدت إلى حركة تفاعلية طويلة مرت بالكثير من لحظات الصعود والهبوط، النجاح والفشل، وما تزال معنا إلى اليوم. تلك اللحظة بدأت في بلاد الشام بداية مختلفة، فلم يكن هناك نابليون وإنما إرساليات تبشيرية أفاد منها مثقفون عرب رواد مثل سليم البستاني الذي كان رائداً آخر من رواد المرحلة الجديدة. في الشام بتعبير آخر كانت النافذة مختلفة تماماً.

تلك المرحلة يشار إليها الآن بوصفها مرحلة تنوير أو استنارة،

مرحلة تفاعل مع عصر الأنوار الفرنسي بشكل خاص. حين ننظر الآن إلى تلك المرحلة وما آلت إليه في الثقافة العربية لن نكتشف الظاهرة الأوروبية أو الغربية المدعوة بعصر التنوير أو الأنوار بقدرما نكتشف الثقافة العربية نفسها. ستكشف لنا تلك المرحلة ليس ما ترى العين خارج الشرفة بقدرما تكشف لنا الغرفة نفسها، منطلق النظر ومخبأ الرؤية والفكر. لكن السؤال الذي نحتاج إلى طرحه لا ينحصر في الأسباب التي دفعت بالثقافة العربية باتجاه فرنسا استنارة بما لديها، فلم يكن ذلك سوى نتيجة طبيعية أو اندفاع طبيعي من ثقافات في وضع متدني من النواحي المعرفية والمدنية إلى ثقافات حققت الكثير في مراتب الرقي. السؤال عن السبب سؤال مركزي طبعاً لكنه ليس الوحيد، فهناك السؤال الآخر حول الكيفية التي تم بها التفاعل مع الآخر، عن الأساليب التي اتبعت للوصول. فمن المهم أن نعرف الجوانب التي اجتذبت اهتمام المتفاعلين، عما أرادوا جلبه من فرنسا أو الغرب بشكل عام، وما لم يريدوا جلبه ورفضوه، مثلما أنه حول الطرق المتبعة لتحقيق ذلك الهدف. هذه وغيرها هي ما يحتاج إلى المزيد من التأمل وقد وقع منه الكثير في مؤلفات عربية عديدة، بل وفي مؤلفات بعض الغربيين المستشرقين والمستعربين الذين استوقفتهم كيفية التفاعل العربي مع المعطى الحضاري الغربي.

لكن الباحثين العرب كانوا الأكثر انشغالاً بالتنوير وتحت عناوين مختلفة بعضها لا يشير إلى التنوير بهذا الاسم، وأقيمت الندوات والمؤتمرات والقيت المحاضرات التي تكشف في مجملها عن طبيعة الثقافة العربية ليس في مرحلة الاستنارة بالغرب وإنما أيضاً في الكيفية التي درست بها تلك الاستنارة ومرحلتها التاريخية والشخصيات التي

كانت مؤثرة فيها. فنحن إذاً أمام ظاهرة شديدة التركيب سأحاول تناول بعضها بطرح ما أسميه هنا «أسئلة النوافذ».

من الندوات التي أشير إليها ندوة انعقدت في الكويت للبحث في دلالات التنوير وأبعاده في المنطقة العربية والخليج تحديداً. أقام الندوة «مركز الحوار» للثقافة في الكويت وجمعت عدداً من الباحثين العرب معظمهم من الخليج، ولكنها تميزت بمشاركة المفكر الجزائري الأصل الفرنسي الجنسية محمد أركون. الندوة قيل أنها بمناسبة الاحتفال العالمي بذكرى صعود تلك الظاهرة الفكرية الثقافية في أوروبا، وإن لم يكن واضحاً أي احتفال هو المشار إليه. لكن التنوير ظاهرة جديرة بالاهتمام دون أن تكون هناك مناسبة محددة لأنها تتماس مع الثقافة العربية بشكل مباشر وقوي منذ النهضة الحديثة مطلع القرن التاسع عشر كما سبق أن ألمحت، وجاءت الندوة المشار إليها لتوقظ الأسئلة حول ماهية التنوير وكيفية التناول العربي له فهماً وتطبيقاً وعن مدى النجاح والإخفاق الذي سجله على مدى ما يقارب المئة وخمسين عاماً منذ البستاني والطهطاوي وكذلك عن نوع المفارقات التي ظلت تلمع في منعطفات تلك الرحلة.

في البدء أشير إلى أن ما يعرف بالتنوير ليس معروفاً كما ينبغي على الرغم من أن البعض يتناوله بوصفه ظاهرة واضحة ومفروغ منها. فهو ما يزال محل جدل وإعادة نظر لدى المؤرخين والمفكرين الغربيين: متى بدء وأين انتشر؟ وأي المراكز الأوروبية كان أكثر تأثيراً في نموه وتطوره؟ وأي المفكرين كان أبلغ أثراً في ذلك النمو والتطور؟ إلى غير ذلك مما يصاحب دراسة أي ظاهرة أو تيار في تاريخ الثقافات الإنسانية. فإلى جانب الخلاف حول ما إذا كان التنوير

ظاهرة تطورت ثم خفت تأثيرها أم تياراً متصلاً، أو ما إذا كان حركة منظمة، هناك خلاف حول مبتداه: هل كان في فرنسا كما يفترض الكثيرون أم في مكان آخر أم أماكن متعددة؟ ثم، ولعل هذا هو الأهم: هل كان التنوير شيئاً واحداً متجانساً، أم عدة أشياء؟

من الناحية التاريخية هناك من يرى أن التنوير بدء مع عصر النهضة، وهو الرأي الذي يتبناه مؤرخون أوروبيون وأعاده للأذهان محمد أركون في محاضرته في الكويت، أي أن التنوير ليس من تطورات القرن الثامن عشر، القرن الذي يراه الكثيرون أهم الفترات. فالانتقال إلى العقلانية وإعطاء الإنسان مركزيته في الكون وما استتبع ذلك هي من تطورات عصر النهضة الذي أنتج كوبرنيكوس وغاليليو وفرانسيس بيكون واللورد شافتسبري ثم ديكارت ولايبنتز وسبينوزا وكلهم من أعمدة التغير المرتبط بالنهضة، أعمدة العقلانية والعلم والعلمانية، السمات الأساسية في ما يعرف بالتنوير.

يأتي إلى جانب من يرى عصر النهضة بداية للتنوير من يرى أن القرن السابع عشر كان المنطلق الفعلي، وهؤلاء في المجمل من الباحثين اليهود مثل جوناثان إسرائيل الذي يتحدث عن التنوير المتطرف الذي تزعمه في وقت مبكر سبينوزا، والتنوير المتطرف في عرف أولئك هو التنوير الحقيقي الذي وصل بالعقلانية والعلمانية إلى أقصى أمدائها دون مجاملة. فإذا كان ديكارت الذي يرى الكثيرون ريادته للتنوير مجاملاً للمسيحية أو مؤمناً بها، فإن سبينوزا الذي تعلم من ديكارت هو التلميذ الذي رفض تقديم أي تنازل للغيبيات الدينية وآمن بحلولية ألغت الألوهية المفارقة، أو المسافة بين الإنسان والإله بحيث تألهت الطبيعة وتقدس الإنسان.

لكن الخلاف حول بدايات التنوير لا يصل إلى التشكيك بأن

فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر تحولت إلى المركز الرئيس والأكثر تأثيراً للتنوير باحتشاد عدد من العقول المهمة فيها مثل: فولتير ومونتسكيو وهولباخ وروسو وديدرو. وقد زاد من أهمية فرنسا اشتعال الثورة الفرنسية على نحو يقرنها بالمبادئ التي دعا إليها التنويريون ومنها الحرية والعدالة والمساواة، إلى جانب المبادئ الأخرى غير السياسية مثل مركزية العقل والإيمان بالعلم والتقدم. فقد قام عصر الأنوار، كما يعرف في فرنسا، على تلك المبادئ، لكن الفرنسيين لم يكونوا بالطبع الوحيدين الذين دعوا إليها، فقد عرفت تلك المبادئ وبشكل مستقل في ألمانيا لدى كانط وفي اسكتلندا لدى ديفيد هيوم، إلى جانب أن بعض التنويريين مثل هولباخ تأثروا في تبنيهم تلك المبادئ بأفكار إنجليزية مثل تلك التي دعا إليها في وقت مبكر اللورد شافتسبري. فمع أن فرنسا تحولت إلى المركز للظاهرة التنويرية فإنها لم تكن الموقع الوحيد الذي ازدهرت عليه المبادئ التي تربط عادة بالتنوير. وليس هذا مستغرباً إذا تذكرنا أن ظواهر أخرى في تاريخ الثقافة مثل الرومانسية تطورت في أماكن مختلفة من أوروبا وبشكل مستقل نسبياً بعضها عن بعض.

وبمناسبة ذكر الرومانسية فإن من المسائل التي تغيب عن كثير ممن يتحدثون عن التنوير أن الرومانسية لصيقة بالتنوير، بل إن بعض مبادئها نبعت من التنوير نفسه وعلى نحو يناقض مبادئ أخرى آمن بها معظم التنويريين. فالرومانسية لم تقم عند جميع رموزها على مبدأ التقدم الذي آمن به تنويريون مثل فولتير وهولباخ، وإنما على العكس، أي مبدأ أن البشرية بتحضرها أو انتقالها إلى حياة الحواضر ابتعدت عن مصدر البراءة والنقاء وهي الطبيعة، أي أن التحضر يعني انحداراً للبشرية على المستوى الأخلاقي، وكان هذا أحد المبادئ

التي آمن بها جان جاك روسو أحد أعمدة التنوير والرومانسية معاً، الآراء التي ما زلنا نجد في أوروبا من يرى صحتها (انظر المقالة التي تتناول آراء الفرنسي إدغار موران في هذا الكتاب). لقد أفرز التنوير، بتعبير آخر، مبدئين متناقضين: أن البشرية تتقدم بتقادم الزمن وأنها تتأخر بتقادم الزمن، بالإضافة إلى مبدئين متناقضين آخرين: العقل والخيال. فالرومانسية لم تكن حركة عقلانية وإنما حركة خيال، بل إن بعض رموز الرومانسية مثل الشاعر الإنجليزي وليم بليك حاربوا العقلانية. فنحن إذا أمام صورة مختلطة أو مركبة ومغايرة لما يتصوره البعض. وبالطبع فإن الكثير من التفاصيل ستغيب عن هذه الصورة كما أقدمها هنا، لكن مقالات كهذه ليست الأنسب للدخول في تلك التفاصيل. المؤسف هو أن كثيراً من المؤلفين العرب الذين كتبوا عن التنوير لا يشيرون إليها.

إن ما أشير إليه هو مما يشيع في المؤلفات الغربية حول التنوير، لكن مجمل المؤلفات العربية حول الموضوع لا تكاد تقدم سوى صورة واحدة ذات بعد واحد وأسماء تتكرر (فولتير، ديدرو، الخ)، فالتنوير لديهم هو فرنسا وهو الإيمان بالعقلانية والتقدم والعلم. أما الجوانب الأخرى، الجوانب التي تحيل تلك الظاهرة إلى ظاهرة معقدة مشتبكة الفروع متناقضة الأفكار متعددة الأماكن ومتضاربة التيارات لا تكاد تخطر وإن خطرت فالأقرب أنها تستبعد، لأن كثيراً من المثقفين العرب ـ وهذه مسألة جوهرية أرجو أن أتوفر عليها مستقبلاً ـ مشغولون بتحركات استراتيجية وتكتيكات لا تهدف إلى فهم الظواهر بقدرما تهدف إلى توظيفها على نحو يخدم أهدافاً معينة كثيراً ما تكون أهدافاً أيديولوجية، وفي ذلك الخضم تكون الدقة والعمق هما الضحية.

تلك التحركات الاستراتيجية والتكتيك هي ما شعرت به وأنا أحضر ندوة الكويت التي سبقت الإشارة إليها، فقد نبهتني أو ذكرتني بالنزعة العربية القوية إلى أدلجة كثير من الظواهر خدمة لأهداف قد تكون رائعة، لكن كونها تأتي على حساب المعرفة في وجوهها الأكثر عمقاً وأهمية يقتضي مساءلة ما يحدث على نحو جذري، فعلى أي النوافذ يا ترى ينفتح التنوير العربي؟

الأسئلة التي أطرحها هنا ويختصرها سؤال العنوان يمكن استشفاف بعض أجاباتها من أمثلة محددة قد تكون أكثر فائدة من الخوض في العموميات. فالتنوير الذي طرحت بعض معالمه وأمثلته العربية والغربية في ما سبق من حديث سيكون أكثر وضوحاً لبعض المتابعين ممن لم تتح لهم الفرصة للتوسع في هذه المسألة التي قد يراها آخرون واضحة لا تحتاج إلى مزيد من الأمثلة. لكن الأمر الذي سيحتاج بالتأكيد إلى أمثلة ليس توضيح ماهية التنوير وإنما هي وجهة النظر التي أعبر عنها في هذه الملاحظات، وجهة النظر التي تتناول النموذج العربي للتنوير بالنقد لما وصفته مسبقاً بالوقوع تحت سلطة الأيديولوجيا من ناحية وللحاجات التكتيكية والبراغماتية أو العملية من ناحية أخرى.

لقد اتجه كثير من المفكرين العرب إلى التنوير الأوروبي وفي ذهنهم حاجات محلية ملحة هي نقل مبادئ ذلك التنوير إلى بيئتهم العربية، وبأي ثمن في كثير من الأحيان. تلك الحاجات الملحة أدت إلى نتيجتين غالباً: الأولى قراءة الإرث التنويري الأوروبي قراءة متعجلة ومبتسرة ومن ثم خاطئة، والثانية تهميش الوجوه غير المناسبة من ذلك الإرث عندما تلوح أو تتبين وذلك خدمة لمصلحة

الاستنارة العربية المحلية على المدى البعيد كما يراها الناشط التنويري. ولعل من الطبيعي في سياق كهذا أن يتوارى النقد لذلك الإرث فلا نجد بين أتباع التنوير من العرب نقداً يذكر لأعلام التنوير الأوروبي، في حين أن أولئك الأعلام اختلفوا فيما بينهم ولم يتردد بعضهم عن نقد البعض الآخر.

المثال الذي أردت طرحه والذي يختصر ويوضح كثيراً مما أقوله هنا أستمده من اللبناني فرح أنطون الذي يعد من رواد التنوير وأعمدته في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. ولد أنطون عام 1874 وتوفي عام 1922، أي أنه توفي دون الخمسين وكان مع ذلك من أبرز المنافحين عما آمن به والمنجزين لما يدعم ذلك الإيمان. وهو من اللبنانيين الذين هاجروا إلى مصر في أواخر القرن التاسع عشر بحثاً عن هواء الحرية وأجواء العمل الثقافي الأقل خنقاً للمفكر والباحث. وكان من المهاجرين معه رشيد رضا، صديقه في البدء ثم خصمه فيما بعد (فقد كان رضا ذا توجه إسلامي جعله حليفاً لمحمد عبده رائد التنوير الإسلامي في مصر في الفترة نفسها). وكان ممن سبق أنطون ورضا إلى مصر لبناني ثالث هو شبلي شميل الذي يكبرهما ببضع سنوات والمعروف بأعمال كثيرة تدعو إلى مزيد من الانفتاح على الحضارة الغربية فكراً وتقنية.

ليس هذا مكان التوسع في هذه الخلفيات، وأشير بدلاً من ذلك وبالتحديد إلى كتاب نشره فرح أنطون عام 1903 حول ابن رشد عنوانه «ابن رشد وفلسفته» ونشرته دار الفارابي عام 1988 في ثلاث طبعات كان آخرها عام 2007 مع مقدمة لم يشر إلى كاتبها على الرغم من أهميتها. وتضمن الكتاب نصوص المناظرة التي جرت بين محمد عبده وفرح أنطون ونشرها هذا الأخير في جريدته.

في المقدمة التي كتبت كما يتضح من وجهة نظر تنويرية ليبرالية تنطوي على بعض الرؤى النقدية التي تحفظ لها قدراً من التوازن، يشير الكاتب إلى ما يرى أنه سؤال النهضة الذي واجهه أنطون والتنويريون العرب إجمالاً وما يزال محل جدل حتى اليوم: «كيف نستطيع أن نتلقف مظاهر التقدم العلمي والتقني والثقافي من الغرب (الرأسمالي)، الذي يفرض علينا في كل الأحوال، دون أن نخل بانتمائنا إلى موروثنا، ومن ثم، ما هي السبل العملية (السياسية) التي من شأنها أن تقودنا بهذا الاتجاه؟» تتلو ذلك، كما هو معتاد، إشارة إلى الانقسام المعروف بين الاتجاه الانفتاحي والإسلامي المحافظ ومحاولات حفظ التوازن بين الاتجاهين. كان أنطون بطبيعة الحال انفتاحياً في المقام الأول، بمعنى أنه حرص على الإفادة من منجزات الحضارة الأوروبية بأكبر قدر ممكن ونظراً لكونه مسيحياً فقد كانت نظرته للتراث منسجمة مع ذلك الانتماء، فشأن معظم المثقفين العرب المسيحيين كان أنطون قومياً عروبياً، أي معتزاً بالعروبة والثقافة العربية، من ناحية، وباحثاً في الموروث العربي الإسلامي عما ينسجم مع رؤيته الفكرية، وقد جاء كتابه حول ابن رشد من هذا المنطلق.

ما يلفت النظر في كتاب أنطون، ضمن أمور أخرى كثيرة، هي الأسباب التي دعته إلى تأليف الكتاب كما يلمح إليها في إهدائه ويبسطها في مقدمته. يهدي أنطون كتابه «إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما»، ثم يفصل مشيراً إلى أن أولئك العقلاء هم «الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجارات تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم».

والإشارة واضحة إلى أن أولئك العقلاء هم الذين يفضلون المسار العلماني للشرق، مسار فصل الدين عن الدنيا. أولئك هم من يسميهم أنطون «النبت الجديد» في الإسلام والمسيحية وغيرهما (ومع أنه لا يوضح المقصود بـ «غيرهما» فإن التفكير سيتجه إلى الأقليات الدينية مثل الصابئة والجماعات اليهودية في البلاد العربية). المهم بالطبع هنا هما كلمتا «عقلاء» و«مضار» فنحن أمامهما نقرأ موقفاً فكرياً مسبقاً يتحدد بموجبه مسار الكتاب وأهدافه. ومع أن أنطون يؤكد على أنه لا يتوقع أن يتفق معه أولئك العقلاء في كل شيء فإنه يثق في إيثارهم تعددية الرأي على سلطة الرأي الواحد المتمثل بالدين الواحد وما ينطوي عليه الفرض من مضار. لكن المضار ليست في فرض الرأي أو الدين على الآخرين فحسب وإنما هي أولاً في عدم فصل الدين عن الدنيا. فالمسلم والمسيحي وغيرهما مطالبون هنا بأن يضعوا معتقدهم جانباً حتى في أمور حياتهم هم، كما يتضمن كلام أنطون.

إلى جانب هذا كله تلوح الحاجة إلى «مجاراة التمدن الأوروبي الجديد» و«مزاحمة أهله» لأن البديل هو أن يجرف أهل الشرق ذلك التيار فيصبحوا «مسخرين لغيرهم». لكن هذا يستدعي التساؤل عن المقصود بالضبط هنا؟ هل هو أن عدم مجاراة التمدن يؤدي إلى الاستعمار؟ ثم كيف تكون المجاراة؟ هل هي بتبني المدنية أم هي بإيجاد مسار حضاري مختلف ولكنه موازٍ؟ هذه الأسئلة وغيرها تستحق الوقوف وسأفصل فيها فيما يلي.

2. مخاوف أنطون

نحن إذاً أمام جملة من التساؤلات حول ما يقصده فرح أنطون، الكاتب اللبناني المسيحي وأحد رواد التنوير العربي، في تأكيده على

جملة مبادئ تعد حتى اليوم من صلب المشروع العربي لتحقيق استنارة متوازنة تفيد من الموروث العربي/الإسلامي ومن المعطى الثقافي أو الحضاري الغربي في الوقت نفسه. في مقدمة تلك التساؤلات ما يقصده أنطون بمجاراة التمدن الأوروبي «لمزاحمة أهله» لأن البديل هو أن يجرف العربَ تيار ذلك التمدن. إن الأقرب في تقديري هو أن أنطون يقصد بالمجاراة المشي على المنوال الأوروبي نفسه، ليس بالضرورة بالتأورب الكامل، وإنما بالانسجام مع التيار العام بأخذ كل ما يمكن أخذه لأن ذلك سيؤدي إلى ما يصفه بمزاحمة أوروبا نفسها في ميدان تفوقها، وأيضاً إلى تفادي الانجراف مع ذلك التيار وتحول العرب إلى قوم تهيمن عليهم أوروبا أو «مسخرين لغيرهم». والحق أنني لا أجد المقصود بالانجراف هنا واضحاً، كما هو الحال مع التحول إلى قوم مسخرين، فهذه كلها تبقى مبهمة. الواضح هو أن أنطون يفرق بين المجاراة والانجراف، فالأول فعل قصدي ومخطط له، أي أخذ المبادرة، في حين أن الثاني يعني فقدان السيطرة. لكن المشكلة هي في كيفية التمييز بين الاثنين وإقامة الحد الفاصل بينهما لكي لا تتحول المجاراة إلى انجراف.

يستحق الكاتب اللبناني أن نشير إلى أن كتابه ليس دراسة معرفية أو تحليلاً ثقافياً فكرياً لكيفية تحقيق الأهداف الحضارية التي يشير إليها، وإنما هو أقرب إلى أن يكون أنموذجاً لما يدعو إليه. فهو، من ناحية، يستعيد مفكراً عربياً مسلماً كبيراً ليبرز تاريخه وأهميته في سياق عصره وليؤكد من خلاله بعض المبادئ التي كان ذلك المفكر أحد دعاتها، الأمر الذي يؤكد أهمية العودة للموروث، كما أنه من ناحية أخرى أراد ـ فيما يبدو ـ أن يبرز أنموذجاً حياً لما يعده «مجاراة»

للتمدن الأوروبي. فقارئ الكتاب سيلاحظ تركيز انطون على انتشار فلسفة ابن رشد والفلسفة العربية الإسلامية عموماً في أوروبا ومدى تأثيرها هناك والحماية السياسية التي وفرها بعض حكام أوروبا لذلك الانتشار والتأثير والتي لولاها لما أمكن أن يترجم ابن رشد وغيره وأن يمارسوا تأثيرهم (وفي هذا طلب واضح للحماية ممن يسميهم العقلاء). كما أن اتكاء أنطون على آراء المفكر الفرنسي إرنست رينان حتى في قراءة ابن رشد نفسه مؤشر آخر إلى ضرورة الإفادة من المعطى الحضاري الغربي.

ما استوقفني بشكل خاص هو ما يشير إليه فرح أنطون في تمهيده الذي وضع له عنواناً ثانوياً هو «في سبب تأليف هذا الكتاب». نحن هنا أمام الظروف التي أدت إلى كتابة الكتاب أكثر مما نحن أمام الأفكار التي يدافع عنها مؤلفه. فالمؤلف واضح في الإشارة إلى أنه كان يكتب سلسلة مقالات في جريدته «الجامعة» يقدم فيها الفلاسفة العرب إلى جانب فلاسفة أوروبيين وأنه ابتدأ بتاريخ الدين المسيحي حسب ما كتبه رينان ليتوقف من ثم عند ابن رشد وفلسفته مخططاً للانتقال إلى الغزالي للتعريف به أيضاً وبسط آراءه. لكنه وهو يهم بالكتابة عن الغزالي جاء من أبلغه بهجوم شنه عليه رشيد رضاً، ابن بلده وزميله في الرحلة إلى مصر كما يذكر هو، إلى جانب كون رضا صاحب مجلة «المنار» التي تحولت إلى منافس بل مناوئ لأنطون ومجلته بعد أن اتجه اللبناني الآخر اتجاهاً إسلامياً قوياً جعله يرفض آراء أنطون ويحرض عليه، حسب ما يقول أنطون، الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية آنذاك. هنا توقف أنطون عن الكتابة عن الغزالي وقرر العودة إلى ابن رشد لكتابة المزيد تفصيلاً وتوضيحاً لما سبق أن كتبه.

ما أجده جديراً بالالتفات هو أن أنطون كان بصدد الكتابة عن

الغزالي حين اضطر إلى الكتابة عن ابن رشد. إنه بهذا التوضيح لخطته يواجه رشيد رضا بمشروع يفترض أن يوضح حسن نوايا أنطون وكونه لا يحمل حقداً على المفكرين العرب حتى حين يكونون مسلمين ويتشددون في رفض الفلسفة وما يدافع عنه أنطون ـ وابن رشد ـ من مبادئ، في الوقت الذي يبرز رضا بوصفه عائقاً لحرية التفكير والتأليف حتى حين تكون في صالح المسلمين. يقول أنطون في معرض المقارنة بين الغزالي وابن رشد إن الأول هو «الذي فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين كما فاقهم ابن رشد بتعزيز الفلسفة ومبادئها العلمية». فنحن إذاً إزاء حكم عادل لا يبخس الاتجاه المناقض لتوجهاته حقه. ومن هنا سيبدو رشيد رضا بوصفه معطلاً لمشروع مهم، هو الكتابة عن مفكر إسلامي يكره الفلسفة كما يكرهها رضا نفسه. هذا إلى جانب كونه، فيما يصفه أنطون، عدواً لحرية التفكير والتعبير. فحسب أنطون يبدو رشيد رضا متعصباً يستعمل الدين سلاحاً ضد خصومه، وهو وضع غير مريح، إن لم يكن خطراً، لرجل مسيحي في بيئة يسود فيها الإسلام ولا تخلو من أناس مهيئين لممارسة العنف ضد أمثال هذا المسيحي المتهم بالكتابة ضد المسلمين.

في مواجهة هذا الوضع ينطلق أنطون ليترافع عن نفسه في محكمة يرى نفسه فيها المتهم الوحيد. ولعل من الطبيعي والحال كذلك أن ترتكز المرافعة على الدفاع عن حرية المعتقد بوصفها الطريق إلى تعايش الأديان وبوصف ذلك التعايش السبيل الوحيد لتحقيق النهضة المنشودة. يقول أنطون في سلسلة عبارات مفصلية في مقدمته ومشروعه التنويري كما يبدو لي: «ونحن نعتقد أشد الاعتقاد أن هذا التقريب لا يتم بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن

دينه أفضل من دينه فإن هذا أمر قد مضى زمانه وهو من أمور القرون الوسطى قرون الجهل والتعصب عند الفريقين». ثم يضيف: «وإنما التقريب ممكن في هذا الزمان زمان العلم والفلسفة قائم بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده لأن الحقائق والفضائل غير خاصة بفريق دون فريق والله سبحانه وتعالى إله للجميع لا إله فئة دون فئة». ليشير بعد ذلك إلى أن «غرضنا كسر الحدة والتعصب في كل واحدة من هاتين الديانتين الشقيقتين (الإسلام والمسيحية)» وأن المصلحة العامة هي في «المصالحة التي عليها يتوقف نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة».

إن قراءة هذه العبارات تستلزم استحضار أمرين: الأول أننا نقرأ جهداً أو محاولة في استنهاض الثقافة العربية الإسلامية، والثاني أن هذا الجهد يأتي من رجل يشعر بأنه ينتمي إلى أقلية وأنه محاسب على ما يقول بشأن الدين الآخر بشكل خاص، فهو مثلاً يقدم الإسلام على دينه المسيحية ويتحدث كما لو كان مسلماً في إشارته إلى الذات الإلهية ويتجنب الإشارة إلى عيسى عليه السلام أو المعتقدات المسيحية الأخرى. لكن إلى جانب هذين الأمرين اللذين يضيق المكان عن التوسع في مناقشتهما، أشير إلى مسألة أخرى تنبه لها كاتب مقدمة الطبعة التي بين يدي، وهي أن أنطون يبالغ في حسن ظنه بما وصل إليه العقل وبتأثير العلم والفلسفة، وهذه مشكلة وقع فيها بعض التنويريين نتيجة الاعتقاد بأن ما يجري في أوروبا سينسحب بالضرورة على ما يجري في غيرها. لقد كانو، بتعبير آخر، متفائلين أكثر مما ينبغي، أو يسيئون القراءة كلياً، لكن هذا وغيره موضوعات تحتاج إلى فضاء أوسع، وأود بدل الدخول في تلك الموضوعات أن أقدم مثالاً آخر من تاريخ التنوير العربي.

3. سلامة موسى يحاور العقاد

في عام 1930 عقدت في الجامعة المصرية بالقاهرة (جامعة القاهرة فيما بعد) مناظرة بين قطبين من أقطاب الفكر والثقافة العربية آنذاك، هما عباس محمود العقاد وسلامة موسى، وكان محور المناظرة العبارة الشهيرة التي أطلقها الشاعر الإنجليزي رديارد كبلنغ والقائلة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا». طلب من المتناظرين التعليق على العبارة باتخاذ موقف إزاءها. ما قاله العقاد لم يتيسر لي الاطلاع عليه، لكن ما قاله سلامة موسى ورد في كتاب نشرته وزارة الثقافة السورية عام 1991 تحت عنوان «الشرق والغرب» ويضعنا أمام بعض الأفكار الأساسية التي دعا إليها التنويريون العرب في تلك المرحلة والتي ما يزال البعض يرددها. لكن قبل الدخول في بعض تفاصيل ذلك التعليق أشير إلى أن عبارة كبلنغ التي دارت حولها المناظرة هي مما أسيء فهمه، فالشاعر الإنجليزي يعود بعد إشارته إلى الاختلاف ليؤكد وحدة الإنسان، وحدة الشرق والغرب، ولاشك أن لسوء الفهم دلالاته من حيث هو يعبر ربما عن سوء ظن مسبق بالإنجليز المستعمرين آنذاك، ضمن دلالات أخرى. لكني لست معنياً هنا بالإنجليز أو بكبلنغ أو بالدلالات الأخرى وإنما بما طرحه سلامة موسى في المناظرة حسب المقالة التي نشرها بعد ذلك وتضمنت، فيما يبدو، خلاصة الرأي الذي طرحه أمام العقاد وجمهور المستمعين.

قبل ذلك ومن باب التمهيد من المفيد الإشارة إلى أن موسى (1887 ـ 1958) يعد من أوائل المثقفين المصريين الذين دعوا إلى جملة مفاهيم وأفكار أبرزت ضرورة الانفتاح غير المشروط على الحضارة الغربية. فهو في الصف المتطرف من دعاة الانفتاح بين

الجيل الثاني من المثقفين المصريين الذين تلقوا الفكر الأوروبي، جيل طه حسين ومحمد حسين هيكل وغيرهم ممن تبنوا رؤية انفتاحية تجاه العلاقة الحضارية العربية الأوروبية على ما بينهم من اختلاف في التفاصيل. وكان موسى من المتطرفين بين أولئك، شأنه شأن لطفي السيد، فقد دعا موسى إلى العامية والفرعونية والتخلي عن كل ما يمكن أن يعوق الاندماج بأوروبا.

ما أشار إليه موسى في المناظرة يسير في نفس الاتجاه، فهو يسعى إلى نقض ما يقوله كبلنغ، حسب الفهم السائد، من أن الشرق والغرب مختلفان إلى درجة استحالة اللقاء، بوصف تلك الفكرة استعمارية قصد بها تثبيت الاختلاف بين حضارتين أو ثقافتين. وكانت الفكرة كما يبدو تعامل كما تعامل اليوم فكرة صدام الحضارات التي حضيت بقدر غير واسع من الهجوم والتفنيد. لكن النقض الذي تبناه سلامة موسى ليس معناه عدم الاعتراف بأية اختلافات بين الاثنين، بل إن المفكر المصري يرى أهمية الانطلاق من ذلك الاختلاف، فالشرق زراعي والغرب صناعي حسب تصنيفه. ومن هنا سيبدو ذلك الاختلاف مهنياً وقابلاً للتغيير بدلاً من أن يكون جوهرياً يتصل بالثقافة أو العقيدة مما يصعب تغييره: «إننا إذا بحثنا عن المميز الحقيقي لكل من الشرق والغرب لما وجدناه في السلالة أو اللغة أو الدين وإنما نجده في شيء واحد وهو أن الشرق يعيش بالزراعة اليدوية والغرب يعيش بالصناعة الآلية وإذا مارس الزراعة فإنه يمارسها إلى مدى بعيد بالآلات». إنه فرق ليس زراعياً بحتاً إذاً لأن الصناعة تتدخل في الفرق، فغياب الآلة يميز الغرب عن الشرق حتى في الزراعة نفسها.

لكن موسى لا يلبث بعد ذلك أن يقوض الاختلاف بين الشرق

والغرب بالإشارة إلى أن في اليابانيين الآن سمات الغربيين من ديمقراطية ومساواة وحرية دستور لأنهم يمارسون الصناعة بينما الاسبانيون هم الآن أمة شرقية على الرغم من موقعهم الجغرافي وأصلهم وديانتهم لأنهم يمارسون الزراعة.

إنه لون من التقويض الذي سنجد أنموذجه الأكثر تركيبية وعمقاً لدى المفكر المصري أنور عبد الملك ثم إدوارد سعيد الذي أفاد من عبد الملك، لكن عناية سلامة موسى بتلك الفكرة جاءت لتمهد لأطروحته المبسطة بل التبسيطية في أن الشرق والغرب سيلتقيان دونما عوائق «وذلك بأن يعمد الشرق إلى الصناعة فيتخذها»، وباتخاذ الشرق الصناعة أو تبنيها نمطاً للحياة والاقتصاد ستتغير الثقافة والأخلاق: «وهذه الصناعة تجلب وراءها جميع الأخلاق الأوروبية». هكذا ستتم الأمور حسب العقلية التنويرية في تلك المرحلة من تطور الفكر التنويري العربي، وأحسب أن الأمر لم يتغير كثيراً بالنسبة لمثقفين عرب جاؤوا بعد سلامة موسى بعقود. وما يلفت النظر هنا هو أن تفكير موسى لا يتحمل حتى الاحتمالات، فهناك حتمية في تطور الأمور، حتمية مستقاة ربما من فكره الماركسي المتخم بالحتميات: «وهذا ممكن وليس مستحيلاً. بل لا أقول إنه ممكن وانما أقول إنه محتوم لابد منه وذلك لأن الأمم الصناعية تسود الامم الزراعية أي الغرب يسود الشرق».

التفكير التبسيطي هنا والنزعة الطوباوية هي ما سبق أن وجدناه لدى فرح أنطون حين يتحدث عن العقلانية وكيف أن تبني العرب لها سيؤدي إلى تحول جذري يزيل كافة المعوقات التي تقف في وجه التلاحم الثقافي والحضاري بين العرب والغرب. في حالة موسى تأتي

النتيجة النهائية أشبه ما تكون بمدينة فاضلة أو جمهورية أفلاطونية عنوانها الوحدة الحضارية:

> فليس هناك حضارة شرقية وحضارة غربية وانما هناك حضارة واحدة في العالم هي الآن في طورها الزراعي فيما نسميه بالاقطار الشرقية وهي في طورها الصناعي فيما نسميه الاقطار الغربية.

إن تهميش الفوارق الحضارية هي من السمات الرئيسة للمشروع التنويري العربي، وهي كما سبق أن أشرت في موضوع سابق من استراتيجيات التفكير العربي في هذا المضمار: الإنسان واحد والعقل واحد والحضارة واحدة. صحيح أن في العالم الآن حضارة واحدة، لكن هذا لا يعني أن الجميع ينتمي إليها بنفس القوة أو يسهم فيها بنفس المقدار أو، وهذا هو المهم، يأتي إسهامه غير مختلف عن إسهامات غيره. فإذا أقررنا اختلاف الإسهام الصيني عن العربي عن الألماني وجب أن نقر بأنه اختلاف ينبغ من فوارق الثقافة (اللغة، الدين، العادات، الخ). واختلاف الثقافة هو اختلاف حضاري كامن لا يلغي جسور التواصل الإنساني لكنه يؤكد التنوع البشري وتعددية الإسهامات. سلامة موسى لم يكن يرى ذلك بالطبع وسنرى الآن كيف استمر هذا اللون من الحجاج لدى من تلاه.

4. إشكالية المفهوم وأطروحة فؤاد زكريا

سأشير إلى ما يطرحه الباحث المصري وأستاذ الفلسفة المعروف فؤاد زكريا بعد أن أعود إلى مفهوم التنوير نفسه لزيادة التوضيح، لاسيما أن تتالي هذه النماذج قد يذيب المفهوم والدلالات المصطلحية المقصودة في ضباب الاستعمال المتواتر.

في سياق التوضيح الذي أشعر بالحاجة إليه أود القول بأن المقصود بالتنوير العربي هنا ليس ظاهر الدلالة، أي إشاعة نور المعرفة والعلم أوالعقل وما إليها في رحاب الفكر والثقافة، أي ليس ما يمكن أو يفترض أن يمارسه كل حاصل على قدر من العلم في محيطه الثقافي.

المقصود بالتنوير العربي هنا هو ذلك اللون من الطرح الفكري والثقافي العام الذي نجده لدى بعض الكتاب والمفكرين العرب والذي جاء نتيجة التأثر بالأنوار الفرنسية تحديداً، والأنوار الفرنسية، كما هو معروف، قامت على مبادئ أساسية أجملتها في مقالة أولى من هذه السلسلة وتتضمن الإيمان بالعقل كسلطة عليا في فهم الظواهر والحكم عليها (أي بدلاً من البعدين الروحي والخيالي) إلى جانب السعي للخلاص من سلطة الماضي أو الموروث انتصاراً لحضارة الإنسان وواقعه. يضاف إلى ذلك الإعلاء من شأن العلم بمعناه الدنيوي التجريبي وأن مستقبل الإنسانية وسعادتها مرتبطان به وبما يحققه من تقدم. والتقدم مفهوم مركزي للتنوير الفرنسي/ الأوروبي لأنه يعني الخلاص من سلطة الماضي والموروث. وفي هذا المفهوم، كما في المفاهيم الأخرى، يتضح تداخل المبادئ المكونة للتنوير، ليصير الحديث عن أحدها حديثاً عن غيرها، وليصبح قيام أحدها معتمداً على قيام الآخر.

التنوير من هذه الزاوية هو ما تبناه غير واحد من المفكرين أو الباحثين العرب، وفي المقالات الماضية محاولة لإبراز بعض أطروحات أولئك الباحثين، على أن من المهم الإشارة إلى أن من يتأمل الثقافة العربية المعاصرة، لابد أن يتبين أن التلقي والتفاعل العربيين لمعطيات الحضارة الغربية عموماً، كما تتجليان لدى بعض

أولئك، يحملان سمات الثقافة العربية نفسها والمرحلة التاريخية التي يتم فيها التلقي والتفاعل بما تتضمنه تلك من سمات إشكالية وغير إشكالية. كما أن من المهم القول أيضاً أن الباحثين التنويريين ليسوا على قلب رجل واحد، أو بتعبير آخر أن التنوير ليس ظاهرة واحدة على الرغم من تجانس المبادئ التي قام عليها المشروع التنويري ابتداءً بالطهطاوي وحتى الآن. فكما هو الحال في مجمل المشاريع الثقافية والفكرية هناك تفاوت كبير بين باحث وآخر، بين يسار ويمين، بين متطرف ومعتدل أو محافظ، حتى إنه مع المعتدل والمحافظ تميل الصورة إلى الضبابية لتتداخل الأطروحات مع التيارات المناهضة للتنوير بمعناه المطروح هنا. ذلك أن ثمة قواسم مشتركة بين كل المشاريع النهضوية، فكلها يتجه إلى الإنسان وإلى الحاضر وإلى العقل وكلها يؤمن بالنور والتنوير بالمعاني الأساسية. الاختلاف هو في مقدار الأهمية التي تعلق على أي من هذه العناصر وعلى دخول أو عدم دخول عناصر أخرى، كالجوانب الروحية أو الغيبية/الميتافيزيقية بشكل عام، كما أنه في مقدار الأدلجة التي تتهدد هذه المشاريع. فأن يعتقد أصحاب مشروع ما بأن مشروعهم هو وحده الذي يشيع النور وغيره لا يشيع سوى الظلام ليس سوى قناعة أيديولوجية.

القناعة التي أتحدث عنها تكاد توجد في بنية كل المشاريع تقريباً مما يستدعي سؤالاً حول حتمية وجودها شرطاً ضرورياً لقيام المشاريع الفكرية وغير الفكرية: هل يمكن الخلاص من الأيديولوجيا؟ هل يمكن أن نقوم بمشروع فكري أو ثقافي أو نتبنى رؤية ما دون أن تدخل الأيديولوجيا في مكوناته، الأيديولوجيا بوصفها مجموعة قناعات أقرب إلى الميتافيزيقا منها إلى العقلانية

المختبرة، أو الأقرب إلى الفرضيات الإيمانية المفروغ منها ولا تقبل النقاش عند أصحابها؟ التنوير ينطوي على الكثير من هذه الفرضيات وأولها الاعتقاد بأنه هو وحده مصدر النور والاستنارة، وأن أي اتجاه مناوئ هو اتجاه ظلامي، كما هي العبارة الشائعة حاليا. والمشكلة هنا هي في أن هذه القناعة لا تفسح فضاء كافياً للاختلاف أو النسبية، لا تتيح قدراً من الهامش تتحرك عليه احتمالات الخطأ أو النقص وبالتالي احتمالات وجود قدر من الصحة لدى الطرف الآخر. فأن تقتنع بأن اتجاهك هو مصدر النور هو من حقك تماماً وقد تؤكده الشواهد والأدلة، لكن ليس من حقك نفي تلك المصدرية عن غيرك تماماً. فثنائية النور والظلام، العقل والروح، الماضي والحاضر، العلم والخرافة، التقدم والتأخر هي من مشكلات التنوير الكبرى، وهي بالطبع من مفارقات مشروع قام على العقلانية التي يفترض فيها أن تكون نقدية تحليلية وتساؤلية في المقام الأول.

الآن لو نظرنا في التنوير العربي الذي جاء صدى للفرنسي بعد ما يزيد على القرن لوجدناه يعج بهذه المشكلات. في التنوير العربي نجد رؤية غير تركيبية وغير مؤشكلة، بمعنى أن الباحث عندما يأتي إلى ثنائيات التقدم والتأخر أو النور والظلام أو العقل والروح وما إليها نجده حاسماً قاطعاً ينقسم لديه العالم إلى قسمين، قسم متقدم وآخر متأخر، قسم متحضر وآخر همجي، بينما تتطلب الرؤية التركيبية المؤشكلة أن ترى المناطق الرمادية، المناطق التي تتقاطع عندها التيارات والرؤى والمعتقدات وتتداخل في ساحتها المنجزات والإخفاقات. في مقالات سابقة حاولت أن أؤصل لهذه التركيبية من خلال طرح ما يراه باحثون غربيون لثقافتهم هم على النحو الذي يتضح فيما سيلي من مقالات.

هنا ما زالت الحاجة قائمة لمواصلة الوقوف على التنوير العربي نفسه والتمثيل لأطروحاته لدى بعض أهم ممثليه، ومن أولئك فؤاد زكريا الذي يأتي حديثه عن العلاقة بين الشرق والغرب على نحو يذكر بما لدى بعض من سبقوه مثل فرح أنطون وسلامة موسى. ففي مناقشته للمشكلة التي يواجهها المثقفون العرب أمام الحضارة الغربية يرى زكريا أن المشكلة يمكن حلها على النحو التالي: «من الواجب ألا يجد المثقفون في هذه المنطقة من العالم ـ على وجه التخصيص ـ حرجاً في مسايرتهم للحضارة الغربية لأن هذه الحضارة ذاتها لم تتحرج في الماضي من استخلاص دعامتها الأساسية من حضارات الشرق الأوسط». هذه الرؤية الشائعة الآن هي ما يؤكده زكريا.

في مقالة نشرها عام 1965 بعنوان «نحن وثقافة الغرب» يطرح فؤاد زكريا الإشكالية المعهودة حول العلاقة بين العرب والحضارة الغربية مشيراً إلى أن في العالم عدة حضارات، الحضارة الغربية واحدة منها لكنها الحضارة المتفوقة بينما الحضارات الأخرى لا تحمل سوى ماضٍ مجيد تعتز به. ثم يشير إلى انقسام أبناء الحضارات الأخرى بين مؤيد للاندماج في الحضارة الغربية أو الأخذ منها دون حرج، ورافض لذلك الاندماج يسعى بدلاً من ذلك إلى إحياء الحضارة القومية.

هذا الانقسام يجده زكريا في مختلف أرجاء العالم الذي يعج بحضارات سابقة ومتوارية، لكنه يشير إلى اعتقاده أن للمنطقة العربية والشرق الأوسط عموماً وضعاً خاصاً سيؤدي استشعاره والعمل انطلاقاً منه إلى تخفيف وقع الأزمة أو الانقسام. فقد عرف العالم العربي والغرب علاقة خاصة تترتب عليها نتائج من شانها تغيير نظر المثقفين العرب تجاه الحضارة الغربية. تلك العلاقة يختصرها زكريا

بتأكيده الذي سبقت الإشارة إليه: «أن من الواجب ألا يجد المثقفون في هذه المنطقة من العالم ـ على وجه التخصيص ـ حرجاً في مسايرتهم للحضارة الغربية لأن هذه الحضارة ذاتها لم تتحرج في الماضي من استخلاص دعامتها الأساسية من حضارات الشرق الأوسط».

هذا الطرح ليس بالطبع جديداً، تماماً مثلما أن الحديث عن إشكالية الموقف الحضاري نفسه ليس جديداً أيضاً. ما يستدعي الوقوف ليس جدة الطرح أو الموقف وإنما دلالته على نوع من التفكير التنويري العربي أو المحاجة التنويرية التي ما تزال مطروحة لدى الكثير من التنويريين العرب. إنها محاجة تسعى إلى إزالة الهوة بين العرب والغرب تماماً مثلما تسعى المحاجة المعاكسة إلى تعميق تلك الهوة. المشكلة في طرح زكريا في المقالة المشار إليها هي أنه تبسيطي بمعنى أنه يجهل أو يتجاهل أن مسألة التقريب بين الحضارات ليست بالسهولة التي تبدو بها، والتبسيط عادة هو ما تتسم به الأطروحات المؤدلجة أو الناتجة عن حسن نية ورغبة صادقة في حل المشاكل بالقفز عليها.

قبل تفصيل ما أشير إليه لعل من المناسب أن أذكّر بأن زكريا الذي أغنى المكتبة العربية بكتبه الفلسفية وترجماته كان دون الأربعين حين نشر مقالته المشار إليها، فهو من مواليد 1927، ومقالته تفيض بحماسة المثقف في غمرة اندفاعه، والمقالة المشار إليها هنا كتبت ونشرت في الستينيات، أي في غمرة المد القومي العربي، أثناء الحماسة المصرية في العهد الناصري للقومية العربية وتوجهها الليبرالي أو الانفتاحي النسبي طبعاً المتمثل في تطبيق الاشتراكية والسعي لمقاومة الأسلمة المتمثلة بحركة الأخوان المسلمين. نجد

أصداء ذلك في توظيف زكريا المكثف لمفردتي القومية والعروبة في مقالته، فهو يتحدث عن «الحضارة القومية الأصيلة» و«العلم العربي» و«العلم العربي الأصيل»، إلى غير ذلك. هذا بالطبع مع أن زكريا يشير إلى الفلسفة الإسلامية إلى جانب العلم العربي، وإن لم يكن من الواضح كيفية فرق بين هوية الفلسفة وهوية العلم: هل كان العلم من إنجاز ذوي الأصول العربية في حين أن الفلسفة من إنجاز غيرهم من المسلمين؟

لكن هذا ليس ما يهمنا هنا. المهم هنا هي مقولة أن الغرب استفاد من الحضارة العربية الإسلامية، وهي مقولة صحيحة ولكن. و(لكن) هذه مهمة لأنها تطلق كثيراً دونما تمحيص كافٍ. فأوروبا أخذت فعلاً من الحضارة العربية الإسلامية الكثير، لكنها لم تأخذ الكثير أيضاً، وعملية الانتقاء هذه هي ما تشهد عليه العصور الوسطى الأوروبية والصراع الذي دار حول ما ينبغي وما لا ينبغي أخذه من المسلمين. لقد اعتمدت أوروبا على كثير مما طوره العرب في مجالات الطب والهندسة والرياضيات وأخذت الكثير من منجزهم الفلسفي، لكن الناظر في عملية الاعتماد تلك سيجد أنها كانت انتقائية لا تجد حرجاً في بعض العلوم وتتحرج كثيراً في علوم وميادين أخرى. لم يجدوا حرجاً في الطب والعلوم التطبيقية، لكنهم وجدوا بعض الحرج في الفلسفة، وحتى المتحمسين للفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم وجدوا صعوبة في تمرير ما تحمسوا له واحتاجوا إلى أن يبرروا ذلك ـ مثل تبرير باحثينا اليوم في تمرير بعض معطيات الفكر الغربي ـ ومثال ذلك موقف توما الأكويني، رائد الفكر الفلسفي الأوروبي في العصور الوسطى، الشديد التحفظ بل العدائي أحياناً تجاه ابن رشد والفلسفة الرشدية.

لكن لعل من أوضح الأمثلة ما لاقاه الإمبراطور فريدريك الثاني حاكم صقلية في القرن الثالث عشر من عنت نتيجة حماسته للعلوم العربية في وقت كانت أوروبا في أمس الحاجة إلى تلك العلوم. لقد حورب الرجل ثم اعتبر مارقاً لاقترابه من المسلمين، بل إنه «اتهم» بالدخول في الإسلام. وفي الوقت نفسه كان الطلاب الأوروبيون الذين يأتون إلى الأندلس للتعلم في المدارس العربية يتهمون بالتخلي عن ثقافتهم ولغتهم. صحيح أن أولئك وغيرهم هم الذين حملوا مشعل الحضارة إلى أوروبا في تلك الفترة، لكن السؤال يتجه إلى الصعوبات التي واجهها أولئك لكي يحققوا ما حققوه. لم تكن العلاقات الحضارية بالصفاء والسهولة التي تبدو بها حين يتحدث البعض عن استفادة أوروبا من المعطى الحضاري العربي الإسلامي. لم تكن بالمثالية والسلاسة ولم تخيم عليها دائماً روح التواصل والسلام والمودة.

أجل لقد وجدت أوروبا حرجاً في سعيها للانتقال من عصور ظلامها إلى عصور التنوير العربي القديم. ولعل من الأمثلة الواضحة الأخرى على ذلك الحرج هو أن أوروبا لم تأبه لمنجزات العرب في العلوم اللغوية والدينية والتاريخية، ولا في الآداب والفنون، بل إنها ابتعدت عن تلك زمناً طويلاً، بمعنى أنها حين أفادت حصرت نفسها في حقول معينة: أخذت دون حرج من العلوم التطبيقية البعيدة عادة عن روح الثقافة وتحرجت فيما يتصل بالفلسفة، ووقفت وقفة حذر ورفض حين اقتربت من العلوم النابعة من خصائص الثقافة وجذورها العميقة. ولم تكن أوروبا في ذلك بدعاً بطبيعة الحال، فالعرب من قبل لم يقبلوا من الحضارة اليونانية كل ما كان يمكنهم أخذه: تركوا الفنون والآداب والأساطير والثقافة

الدينية ونهلوا من الطب ومن بعض العلوم الأخرى ومن الفلسفة الأرسطية بفروعها المختلفة.

كل هذا يفضي إلى نتيجة واحدة، هي أن الحضارات يتكئ بعضها على بعض، لكنها إذ تفعل فإنها تمارس انتقائية بعضها تلقائي وبعضها متعمد تفرضها طبيعة تكوينها وظروفها البيئية وعمقها التاريخي بموروثاته وطموحاته. وليس هذا مناقضاً للانفتاح الحضاري وإنما هو مرشّد ومنظم له سعياً للاستقلالية وحفاظاً على التنوع والاختلاف.

ز. تساؤلات غربية

تساؤلات المانية حول الإسلام

من الصعب تصنيف كتاب الألماني شتيفان فايدنر **الأسئلة المخفية: محاولة للاقتراب من الإسلام**، سواء من حيث موضوعه أو من حيث شكله. فالعنوان ليس دقيقاً تماماً في الدلالة على المحتوى، والكتاب ليس دراسة متصلة وإنما هو سلسلة من النصوص التي تتراوح بين المذكرات الشخصية والمقالات التحليلية والمحاضرات المدونة تنتظمها، على الرغم من تفاوت أزمنتها وأمكنتها، قضايا رئيسة لاشك أن الإسلام والعالم الإسلامي أبرزها. غير أن الكتاب على الرغم من الحضور الرئيس للإسلام ليس دراسة له أو لأهله فحسب، وإنما هو أيضاً تأمل في ما تعنيه أوروبا والعالم المسيحي سواء للعرب والمسلمين أو للكاتب نفسه.

الكتاب مترجم عن الألمانية ومن منشورات الجمل عام 2007، وبالنسبة لي كان كافياً أن أقرأ عنوانه لكي أشتريه، لكن معرفتي بالمؤلف كانت حافزاً إضافياً على اقتنائه وقرائته. فقد عرفت المؤلف من خلال مجلة «فكر وفن» التي يشرف على تحريرها وتصدر عن معهد غوته الألماني، وهي مجلة ضئيلة الحجم نسبياً لكنها جادة وغنية بالمادة، وفايدنر ليس مجرد مشرف على التحرير وإنما هو أيضاً أحد كتابها الذين عرفوا بكتابتهم المعمقة حول

الثقافة العربية سواء الأدبي منها أم الفلسفي، فقد كتب حول الاستشراق الألماني وحول الفلسفة الإسلامية مثلما ترجم الأدب العربي الحديث وألف فيه، وهو يحمل دكتوراه في الشعر العربي الحديث برسالة تمحورت حول شعر أدونيس. ومعرفة فايدنر بالثقافة العربية والإسلام معرفة شخصية تحقق مجملها من خلال عيشه في العالم العربي حيث درس في دمشق وعاش في بلاد المغرب العربيَ وهو بالطبع يجيد العربية على النحو الذي اتضح لي ولغيري عن قرب حين زار المملكة في العام (2008) ضيفاً على معرض الرياض الدولي للكتاب ومحاضراً فيه.

في كتابه المشار إليه ينقل فايدنر بعض تجاربه المعمقة والحميمة في معايشة العرب المسلمين في أرجاء مختلفة من الوطن العربي ويطرح أسئلة حول الإسلام ويقارنه بالمسيحية ويضع ملاحظات كثيرة حول العلاقات الثقافية الدينية والسياسية وما يعتريها من توتر حيناً ويوثق عراها حيناً آخر. وهو في أسئلته وملاحظاته واستنتاجاته ينطلق من منطلق لاديني بطبيعة الحال وبالقدر الذي يجعل تلك الأسئلة والملاحظات والاستنتاجات في المجمل محل اعتراض لدى المؤمن، لكن هذا لا يخليها من الأهمية في بعض المواضع.

كتبت فصول الكتاب أو موضوعاته في أماكن وأزمنة مختلفة وإن كانت محصورة زمنياً في فترة لا تتجاوز الخمسة عشر عاماً ما بين 1985 و2001، ومكانياً، أي من حيث الأماكن التي كانت مسرحاً لأحداثها وأفكارها أو ذكرياتها، ما بين تونس والجزائر غرباً وبيروت والقاهرة شرقاً. ومما يتبين للقارئ، على الرغم من حجب الترجمة، أن الفصول كتبت بأسلوب بعيد عن التكلف وبتقنية سردية تشد القارئ. هذا مع أن حجب الترجمة تحجب أيضاً بعض نوافذ الكتاب

من خلال عبارات ركيكة التركيب وأخطاء نحوية ومطبعية تتناثر في أرجاء الفصول لكنها ليست كثيرة إلى حد تعمية النص. ويتضح أن الكتاب يعاني مما تعاني منه بعض الكتب المترجمة إلى العربية من غياب من يراجع الترجمة أو يحررها لضبط النص بعد انتهائه، ولعل جزءاً من ذلك يعود إلى رغبة الدار في التقليل من كلفة الترجمة والنشر، لكن كتاباً مهماً كالذي تقدمه دار الجمل هنا إلى قراء العربية كان ينبغي ألا ينقص من قيمته إغفال هذا الجانب.

في الفصل الأول «صيف 1985 تونس وسوسة» نقرأ العبارة التالية التي تمثل مدخلاً للموضوع الأساسي للكتاب ومثالاً في الوقت نفسه لركاكة العبارة أو حرفية احتذائها للنص الأصلي: «كان قد قرأ ذات مرة مؤلفاً عن تاريخ الجزائر الحديث، لكنه لم يعلم عن الإسلام شيئاً خلا أن نبي هذا الدين محمداً يدعى». هل هناك ما هو أسهل من قلب آخر العبارة لكي تصبح «أن نبي هذا الدين يدعى محمداً»؟ لكن لعل في بقاء العبارة كما هي ما يذكر بأننا في نهاية المطاف نقرأ كتاباً حول الاختلاف الثقافي وكيفية مواجهة ذلك الاختلاف سواء لدى الآخر أو في الذات التي تواجه الاختلاف. ففايدنر، رغم كونه متخصصاً في الثقافة العربية الإسلامية، يظل غريباً عليها وكتابه محاولة لمصادمة ذلك الاختلاف والتعامل معه وفهمه، وفي «أن نبي هذا الدين محمداً يدعى» تغيير لموقف المتحدث أو الرائي، نقلة من المألوف إلى المختلف أو الغريب، بل والمقلق أحياناً، سواء أكان ذلك للمؤلف نفسه أو لنا كقراء نألف الثقافة العربية الإسلامية ونعيشها من الداخل.

مواجهة المستعرب الألماني للعرب والإسلام هنا مواجهة استدعتها على ما يبدو أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول وفي

فصول الكتاب الخمسة ما يؤكد ذلك، فصيف 85 في تونس يتلوه فصل بعد سبتمبر في الجزائر ليحل بعده فصل يؤرخ لعام 1999 في بيروت يليه فصل عنوانه «بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر القاهرة، القاهرة، ثم القاهرة» ليختتم الكتاب بعد ذلك بعود على بدء زماناً ومكاناً حيث نقرأ «صيف 1985 رحلة بحرية من تونس إلى جنوا». لقد لعبت أحداث سبتمبر دور المحرض لمثقف ألماني عرف العالم العربي وثقافته عن كثب فأراد أن يستعيد علاقته بالعرب وثقافتهم من خلال أحداث عاشها شاباً في الثامنة عشرة من عمره لتكون سياقاً من التاريخ والمعايشة الشخصية لأحداث عاشها بعد ذلك بخمسة عشر عاماً حين اشتعلت نيويورك بأحداث سبتمبر وما أوقدته من حروب دينية ومصادمات ثقافية كارثية. في 1985 جاء فايدنر إلى العالم العربي طالباً يدرس العربية وثقافتها، وفي 2001 وما بعده عاد إلى ذلك العالم مستكشفاً ومحاضراً يقدم الأطروحات ويواجه الاسئلة ويوجهها في عملية استكشاف متجددة لمجاهل في الحياة العربية لم يكن يعرفها من قبل أو أنه أراد أن يتفحصها من جديد وكأن سبتمبر جاء ليقول له إن عليه أن يعيد اكتشاف الثقافة التي ظن أنه انتهى من التعرف عليها. في الملاحظات القادمة سأتوقف عند بعض معالم الاكتشاف الذي عاشه فايدنر طالباً ثم محاضراً.

من الجوانب التي تسترعي الانتباه والإعجاب معاً في كتاب شتيفان فايدنر قدرته على الجمع بين نقد الثقافات الشرقية والغربية في نفس المكان وبنفس القوة. نجده مثلاً يتحدث عن ظواهر في مجتمعات إسلامية مثل أفغانستان ثم ينتقل في الفقرة نفسها إلى الغرب ليجد ما ينتقده ومن الزاوية نفسها، فهو يجد ما

يسميه النزعات المتعارضة في أماكن وسياقات ثقافية متباينة:

> ألا تنعقد هذه النزعات المتعارضة سطحياً في عقدة واحدة؟ في أفغانستان تتضافر روح الضيافة مع اضطهاد النساء، الجشع إلى الدم مع الصبر والتجلد. في الغرب الجديد نجد التناقض نفسه ولو بإحداثيات مختلفة، هنا تتضافر روح الحرية وحقوق الإنسان ضد القنابل الذكية، غير الدقيقة كفاية لتستحق اسمها.

ثم لا يكتفي بهذا بل يضيف ما يدين الغرب أكثر في حديثه عن القنابل الذكية التي قصد منها ألا تحدث خسائر جانبية ولكنها تحدث الكثير من تلك الخسائر: «أليس هذا أسوأ وأكثر شراً لأن وعي الشرير أكثر تطوراً هنا ولأنه يضع الشر في اعتباره بينما يعتقد الإسلاميون على الأقل أنهم يقومون بالخير حتى لو قتلوا؟».

مسألة الخسائر الجانبية تتداعى في ذهن الكاتب لتأخذ به نحو مسألة أكثر خطورة ومفصلية في مقاربته للإسلام وعلاقته بالغرب. إنها خسائر جانبية لكن من نوع مختلف، فالحديث، كما في إشارته إلى روح الضيافة عند الأفغان، يتحول إلى الخسائر الثقافية أو الحضارية الناتجة عن سعي الغرب لما يسمى «إعادة تأهيل العالم الإسلامي»، التسمية التي يصف بها الكاتب، وتبدو شائعة في الأدبيات الغربية، سعي العالم الغربي لمحاربة ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية في العالم الإسلامي لتقريبه أكثر من النموذج الحضاري الغربي، أو ماسيسميه البعض الحضارة المعاصرة. «لنكن رزينين»، يقول فايدنر، «ونفترض انه من الممكن في سيرورة إعادة تأهيل شاملة للعالم الإسلامي، كما يدور في خلد الكثير من الساسة

الغربيين واقعيين وحالمين، القضاء على الجشع إلى الدم والتبرير الديني للقتل فما هي الأشياء الأخرى التي سيقضى عليها في هذه السيرورة؟ ألن تكون الخسائر الجانبية كبيرة جداً هنا أيضاً؟»

لا يحدد الكاتب طبيعة الخسائر الجانبية لكن إشاراته السابقة تتضمن أن في ذهنه بعض السمات التي أعجبته في القيم السائدة في بعض المجتمعات الإسلامية، كروح الضيافة في أفغانستان، وهي روح نجد المؤلف يشير إلى ما يشبهها في سوريا والجزائر مثلاً. ما يسمى بإعادة تأهيل المجتمعات الإسلامية قد يؤدي، بتعبير آخر، إلى خسائر جانبية تتجاوز الأرواح إلى بعض الخصائص الاجتماعية والثقافية، أي إلى انمساخ تلك المجتمعات. ذلك ما يبدو من حديثه. لكن ما يبدو أيضاً، أو بالأحرى يتضح أكثر هو أنه ليس في الحقيقة مشغولاً بأثر ذلك الانمساخ على المجتمعات نفسها وإنما على أوروبا، أي الثمن الذي ستدفعه أوروبا نتيجة «إعادة تأهيل» العالم الإسلامي. يقول: «وما دمنا نطرح الأسئلة، فما هي نتائج إعادة التأهيل هذه في ألمانيا؟ ودون أن يعني هذا أني ضد إعادة التأهيل، فقد كنت مع الحرب على طالبان، إلا أني أريد أن أعرف ما الذي سيدمر في الحالتين، أريد أن أعرف إلى أي مدى سيرتفع الثمن؟» الحالتان المشار إليهما هما إما ترك العالم الإسلامي كما هو: العنف، اضطهاد النساء، التشدد، إلى جانب القيم الجميلة كروح الضيافة إلخ؛ أو ومن ناحية أخرى تقريبه من أوروبا وقيمها بالتخفيف من العنف ولكن القضاء ربما على قيم جميلة.

فايدنر ليس بصدد تحليل ثقافي أو اجتماعي فلسفي للقيم أو الصراع الحضاري، لكنه يعرض لمسائل مثل التي أشرت إليها في طريقه نحو سرد رحلاته إلى العالم الإسلامي. أسئلته المشار إليها تأتي

في سياق زيارته إلى حلب بعد أحداث سبتمبر. لكن الأسئلة مهمة وهي في تقديري من أهم ما يطرحه الكتاب ولذا أردت التوقف عندها. فأنا معني بتلك الأسئلة وقد شغلت بها كثيراً في مقالات وكتب سابقة، ولكنني لن أقضي الوقت في مناقشتها هنا. ما أود طرحه يتلخص في سؤال واحد: طالما أن المؤلف الألماني طرح مقارنات ثقافية بين ألمانيا أو الغرب إجمالاً وبعض المجتمعات الإسلامية، مقارنات مهمة في نقدها للجانبين، فلم يتوقف عن مواصلة ذلك النقد المقارن فيتجنب السؤال المقابل لإعادة التأهيل؟ إنه معني بأثر إعادة تأهيل بلد مثل أفغانستان على أوروبا؟ وهذا سؤال جدير بالطرح، لكن طالما أن الغرب يعاني من تصادم قيم كالحرية من ناحية والعنف تجاه المجتمعات الأخرى من ناحية أخرى (القنابل الذكية، مثلاً)، فلم لا يكون الغرب نفسه بحاجة إلى نوع من إعادة التأهيل؟ لقد سبق لألمانيا، حسب ما يقول الكاتب نفسه، أن مرت بمرحلة إعادة تأهيل حين خرجت من الحرب العالمية الثانية وذلك في سياق حديثه مع أحد المسؤولين عن الثقافة في الجزائر وهو محمد بوديبة. فقد سأله بوديبة عن سبب إعطاء ألمانيا حق اللجوء للإسلاميين الجزائريين على الرغم من أنه ينبغي ملاحقتهم ومحاكمتهم، بل على الرغم من أن الغرب منشغل بمحاربتهم، فرد الألماني قائلاً: «من فترة النازية عندما كان على الكثير من الألمان البحث عن ملجأ وكانوا شاكرين لمن يمنحهم هذا الحق مهما كانت مواقفهم. يجب أن تكون الدولة محايدة مع الفارين، هذا ما تعلمناه». لكن الكاتب يعود ليعترف بالعجز عن تفسير التناقض بين محاربة أوروبا للتشدد والعنف القادم من المجتمعات الإسلامية ومنح حق اللجوء لبعض المسؤولين عن ذلك التشدد والعنف. «وأعترف أنني لم أستطع أن أفسر له الموضوع وفي النهاية

شعرت بالعجز. حقاً لماذا منحنا الإسلاميين حق اللجوء السياسي؟ لماذا لم نبد إلا أقل الاهتمام بمصدر هؤلاء الناس وأهدافهم. كان بوديبة يكرر دائماً: «كان 11 أيلول/ سبتمبر نعمة للجزائر».

هذه الأسئلة التي تتضمن اعترافاً بالأخطاء لا يمكن وصفها بأقل من الشجاعة من جانب المؤلف، لكنها تستحق في الوقت نفسه مزيداً من التحليل والاستقصاء، وإن عذر المؤلف في عدم تقصيها فلأن كتابه، كما أسلفت، ليس كتاباً في التحليل الحضاري أو الفلسفي. ما يحسب له هو إثارة القضايا وطرح الاسئلة وهو ما يمنح الكتاب الكثير من قيمته.

كما أن ما أدونه هنا ليس مراجعة لذلك الكتاب بقدر ما هو وقوف عند بعض المسائل التي يثيرها ذلك الكتاب والتي أراها جديرة بالتأمل، وكنت قد أشرت إلى جانب مهم هو أن عنوانه لا يخلو من تضليل ـ لا أظنه مقصوداً ـ لأنه معني بمسائل تخرج عما يوحي به العنوان، فهو معني بالمسيحية إلى جانب الإسلام وبأوروبا إلى جانب العالم العربي الإسلامي، وهو من ثم معني بالعلاقات الثقافية العربية الأوروبية، مثلما أنه معني بتسجيل مشاهداته وتحليلاته الشخصية التي تدخل في إطار السيرة الذاتية من ناحية والأنثروبولوجيا من ناحية أخرى. للإسلام والمجتمعات الإسلامية دور مركزي دون شك، لكن المركز لا يلبث أن تتفرع منه خطوط لها استقلاليتها من النواحي المعرفية والفكرية والشخصية.

من المسائل التي أشير إليها ما يدونه الكاتب من مشاهدات وتأملات في زيارته لحلب في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر واتصاله بأحد الحلبيين الذين سبق أن ذهبوا إلى ألمانيا وعاشوا فيها، وكذلك زيارته للبقايا الأثرية لدير مشهور في تلك المنطقة هو دير

سمعان، الأمر الذي تتناسل منه عدة قضايا تتصل بالصلات عبر الثقافية من ناحية، وبموقف الكاتب من الدين المسيحي بشكل خاص. والحق أن بعض ما يكتبه الدكتور فايدنر في هذا السياق مؤثر وعميق على الرغم من تواضع الترجمة إلى الحد الذي يجعل النص العربي أشبه ببقايا الآثار التي يجدها الكاتب في حلب، آثار تحمل بعض سمات الأسلوب الأصلي الغائب للأسف.

فيما يتعلق بالحلبي الذي درس في ألمانيا في أواخر ستينيات القرن الماضي يذكر المؤلف موقفاً طريفاً تمثل في رغبة ذلك الشخص واسمه علي صابوني باصطحاب سيدة ألمانية عجوز تعرف عليها هناك إلى أحد المطاعم، فاقترحت هي أن يذهبا إلى إحدى الحانات، فما كان من السيد صابوني، «الذي لم يرغب أن يطيرها من يديه»، إلا أن اشترط عليها ألا يطلبا شراب النبيذ فوافقت، ويعود السبب في شرطه هو أنه، كما يقول فايدنر، «لكي يدفع ثمن زجاجة نبيذ في تلك الحانة، كان عليه أن يجوع ثلاثة أيام». ثم كانت المفاجأة أن السيدة عندما سؤلت عما تريد أن تشرب طلبت زجاجة نبيذ. يقول المؤلف: «ارتفعت حرارة صابوني ونزلت لكنه لم يرغب أن يكون قليل الأدب ويمنع على السيدة شرب النبيذ فلم يجد إلا مهرباً واحداً من الفضيحة، وهو أن يبحث عن دورة مياه بأقصى سرعة قبل أن تفتح الزجاجة، ويمضي منها إلى المشاجب دون أن يلحظه أحد ليرتدي معطفه، يترك المرأة وحيدة وينطلق إلى الحرية، أن يفلت».

هذا الموقف المضحك نادر في الكتاب لكنه على طرافته الكوميدية مربوط بما حدث لصابوني نفسه، وهو حلبي مسلم بطبيعية الحال، مع العجوز التي كان يسكن عندها، فقد دعته إلى مائدتها وهناك تبين أنها كاثوليكية شديدة التدين وإن كانت لطيفة وطيبة.

يروي فايدنر عن صابوني أنها «قالت له مرة أثناء تناول الطعام: (أنا أحبكم، سيدي العزيز صابوني، تعرفون هذا، لكنني لا أستطيع أن أخفيكم بعد كم يؤسفني، كي لا أقول يؤلمني، أن انساناً خيراً مثلكم كافر. خسارة سيد صابوني أنكم كافر)». كان ذلك، كما يقول المؤلف، في وقت كان الدين في بلد صابوني غير ذي قيمة كبيرة، من ناحية الأيديولوجية الحاكمة آنذاك، في حين أنه كان مهماً في ألمانيا، خاصة في كولونيا «حيث لم يكن لشخص غير كاثوليكي أن يحصل على عمل لدى شركة غيرلينغ قط»، وشركة غيرلينغ هذه شركة ألمانية عمل صابوني في فرعها في سوريا فيما بعد.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى بعض الآثار المسيحية في حلب، وهي آثار تعود إلى القرن الخامس الميلادي حين بنيت في تلك المنطقة كنائس وأديرة عاش فيها جماعة من الرهبان يعرفون بالرهبان العموديين من التصاقهم بالأعمدة لفترة طويلة محاكاة لصورة المسيح وهو مصلوب حسب الموروث المسيحي، ويتأسى فايدنر على ما آلت إليه تلك الآثار من إهمال بل وإساءة من قبل المسؤولين والمقيمين في تلك المنطقة، ليمضي وقتاً في التأمل في الشواهد التاريخية مستعيداً تفاصيل كثيرة وبقدر من الحميمية يوحي بالبعد الشخصي الذي اكتسبته تلك الزيارة بالنسبة للمؤلف. نجد ذلك في تأملاته حين ينظر إلى الرسوم التجريدية التي تركها العموديون كما تبدو محفورة على الحجارة. فهو يطرح تساؤلات تذكر إلى حد ما بالبحتري وهو يتأمل الرسوم داخل إيوان كسرى. يقول إنه «رغم التجريدية العالية مازالت القوة الأيقونية الأصلية تفعل فعلها حتى اليوم، هنا تكمن بشارة جليلة، تتكلم إلي مباشرة كلما التفت حولي. هل هو العمود الرفيع، العالي، الذي ما كان أي يوناني سيتقبل طوله المتنافر؟ أم أنني أنا،

تصوراتي، معارفي عن الرهبان العموديين، تطبعي المسيحي المكبوت، المكبوت بكل شدة، ومنظر الصليب المألوف لدي، ما يقرب قلبي إلى هذا الضرب الخاص والمجهول لدي من السهوب المهيبة بين هذه الصخور الكلسية الوعرة والمتلألئة؟»

هذه التأملات الشعرية وما يتلوها من ملاحظات تتسم بقدر أكبر من الرهافة حين تتحول إلى العلاقة بين الظلال والصدى وما تتركه في النفس من أثر، كل ذلك يحمل أبعاداً غاية في الحميمية لكاتب يشعر بالمسافة العلمانية، المسافة التي حفرتها في تربته الثقافية تربيته الألمانية الأوروبية، والتي تبعده من ناحية عن الأبعاد الدينية للرموز أو الأيقونات دون أن تلغي تلك الأبعاد، حتى إذا وجد نفسه أمام العمق التاريخي لبعض تلك الأبعاد وجدها تتسلل إلى الوعي مطالبة بحقها في الحضور والتأثير.

إن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل كان المؤلف ليمر بهذه التجربة الشعورية لو كان في ألمانيا أو في بلد مسيحي؟ أليس لوجوده في منطقة توتر عقدي، منطقة تقاطع ثقافات وأديان وتواريخ ورموز، أثر في دخوله في تأملات كالتي رأينا؟ أليست مواجهته لموروثه المسيحي المكبوت، «المكبوت بكل شدة»، كما يقول، ناتجة عن اقترابه من الإسلام، من الآخر الديني والثقافي؟ كل المؤشرات هنا تقول ذلك وتقترح أن المستعرب الألماني لم يواجه الإسلام فحسب سواء في حلب أو في غيرها من البلاد الإسلامية التي زارها بعد الحادي عشر من سبتمبر، وإنما واجه أيضاً نفسه بما تزخر به من اختلاف ومكبوتات لا واعية. لكن مواجهة المؤلف تظل في النهاية مواجهة مثقف ذي تفكير مركب أو معقد، يتبنى ما يسميه هو بنظريات «سوفت وير»، أي مرنة أو متغيرة ومتعددة الزوايا والبنى، في مقابل

نظريات «الهارد وير» الأقرب إلى الأحادية والجمود في قالب واحد يصعب تغييره.

انطلاقا من التفريق بين نظريات السوفت وير والهارد وير يضع فايدنر الإسلاميين المتشددين والعديد من المستشرقين في مجموعة واحدة، لأن هؤلاء لديهم مفاهيم أو تصورات جاهزة ونهائية عن الإسلام، في حين أن المجموعة المقابلة تضم أولئك المثقفين أو المفكرين الذين ينظرون من زاوية أكثر مرونة. ويرى المستعرب الألماني أن مثقفي المسلمين المنتمين إلى المجموعة الأخيرة تتبنى رؤية مرنة أو رمادية للإسلام ويضرب لها مثالاً بالباحث المصري نصر أبو زيد. تلك المنطقة المرنة أو الرمادية هي التي يرى فايدنر الإسلام يتحرك نحوها، لأن الغرب في تقديره فاز في صراعه مع الإسلام، والدليل هو تسلل القيم الغربية إليه: «فقد تسللت القيم الغربية ونمط التفكير الغربي إلى ساحة الإسلام مثل حصان طروادة». ثم يخلص من ذلك إلى أنه «بالنتيجة ستتشبه الحضارة الإسلامية بالغربية»، ويستشهد بأجيال المسلمين المقيمين في أوروبا، كالأتراك في ألمانيا.

هذه الآراء قد نختلف أو نتفق معها، لكنها في كل الحالات جديرة بالبحث والتأمل لاسيما أن بعضاً من مفكري المسلمين يذهبون إلى ما يشبهها (انظر عبد الله العروي مثلاً). ولعل قيمة هذا الكتاب تكمن إلى حد بعيد في مثل هذه الآراء بقدرما تكمن في البعد الشخصي الذي يطرحه المؤلف بوصفه مثقفاً أوروبياً درس الإسلام وظل منتمياً وبقوة إلى أوروبا الأكثر علمنة وإن تضمن ذلك قدراً من الكبت لبعض موروثاتها.

تساؤلات أوروبية حول دور العرب

هي رسالة وصلتني من باحث ألماني تعرفت إليه مؤخراً وتنامت بيننا من ثم صداقة فكرية عبر المراسلة وتبادل الأفكار التي تمحورت حول الشأن الحضاري لاسيما ما يتصل منه بوضع العالم العربي وعلاقته بالغرب. وفي آخر رسالة وصلتني من ذلك الباحث وجدت تعليقاً على ورقة كنت قد أرسلتها له، وهي ورقة بحثية كنت قد ألقيتها في ندوة بألمانيا الصيف الماضي جمعت باحثين من الأديان السماوية الثلاثة وكان محورها إمكانيات التفاهم والحوار بين مثقفي تلك الأديان.

في رسالته كرر الباحث أطروحة سبق له أن عبر عنها بعد أن استقاها كما يبدو من خبرته وقراءاته، فهو إلى جانب عمله عضواً في مركز أبحاث متقدم في جامعة هارفارد كان قد عمل سفيراً لألمانيا في السودان مكتسباً بذلك معرفة بالعالم العربي عن قرب أضافها إلى معرفته باللغة العربية واطلاعه على بعض جوانب ثقافتها. تقول أطروحة الأستاذ الألماني إن المثقفين العرب على عكس مثقفي شعوب وإثنيات أخرى، اليهود واليابانيون والكوريون مثلاً، لم يشاركوا في صياغة الحضارة المعاصرة، وهي حضارة غربية، سواء بأن يكون منهم خبراء في التاريخ الغربي أو مبدعين في الفنون المختلفة ويقصد الفنون الغربية. ففي حين نجد يهوداً مختصين في

الدراسات الإسلامية وكوريين أو يابانيين يعرفون الموسيقى الغربية ويبدعون من خلالها، لا نجد عرباً يفعلون ذلك، الأمر الذي يعني عزوف العرب، في تقدير الباحث، عن المشاركة في الحضارة المعاصرة. بل إن الباحث يصل إلى ما يتجاوز ذلك بكثير حين ينعى على العرب عدم معرفتهم بتاريخهم نفسه.

ينبغي أن أشير إلى أن الباحث يقول هذا كله من منطلق التعاطف مع الثقافة العربية والحرص على نموها ومشاركتها في ما يعتبره الحضارة العالمية، أي الحضارة الغربية، وتعاطفه ليس محل شك بل ينبغي أن يكون محل تقدير لاسيما أنه عرف بمواقف مناصرة للعرب في بعض دراساته. لكن زوال الشك والشعور بالتقدير تجاه ما يراه الباحث لا يعني بالضرورة الاتفاق معه فيما يقول. والحق إنني أرى في كلامه ما لا أتفق معه فيه، لكنني في الوقت نفسه أرى ما أتفق معه. وسأبدأ بهذا الذي أتفق معه.

ما أتفق معه فيه هو ما أشرت إليه في بعض المقالات التي سبق نشرها في أماكن مختلفة، وأشرت فيها إلى نقص في المعرفة العربية بالحضارة الغربية، المعرفة التي يمكن لمراكز دراسات متخصصة أن تسهم في ردم فجواتها الكثيرة والكبيرة. وكنت قد ذكرت أيضاً أننا في العالم العربي ما زلنا نفتقر إلى المتخصصين في الحضارة الغربية، المتخصصين الذين يقابلون المستشرقين في درجة تخصصهم ومعرفتهم بالآخر. وهذا الافتقار هو ما يشير إليه الباحث الألماني.

غير أن الباحث نفسه يقدم قراءة تاريخية غير منصفة للثقافة العربية في حد ذاتها من ناحية، ولعلاقتها بالآخر من ناحية أخرى. وهذا هو ما لا أتفق معه فيه. ولأوضح ما أقصد.

أولاً من غير الصحيح القول بأن العرب في العصر الحديث غير منتجين حضارياً، فعلى الرغم من مظاهر التخلف الحضاري على مختلف المستويات فإن هناك إسهاماً لا ينكره إلا من يجهله أو من يحمل أحكاماً مسبقة، وبالتأكيد ليس هذا محل الحديث عن إنجازات رواد عصر النهضة أو المفكرين المعاصرين ومختلف العلماء في قطاعات مختلفة، فهذا من البدهيات في تقديري. المسألة هي طبيعة الإسهام المطلوب، فالباحث الأوروبي لا يتصور إمكانية للإسهام الحضاري خارج التشكيل الحضاري الغربي، أي ضمن المعايير والأطر التي تطرحها الحضارة الغربية، وهذا التصور يقابله تصور مختلف يرى أن التشكيل الحضاري الغربي ليس الوحيد المطروح وأن أمام الثقافات المختلفة، ومنها الكوري والياباني التي يشير إليها الباحث، تشكيلات حضارية مغايرة أهمها التشكيل الكامن في الثقافة نفسها والمستند إلى موروثات قابلة للتطوير. وبالتأكيد فإن الإسهام من خلال تشكيل حضاري غير غربي لا يعني الانفصال عن التشكيل الغربي فهذا موجود أصلاً ويحتل الصدارة في الوقت الحاضر دون شك، ومعظم ما لدينا من إسهام حالياً لم يكن ليتشكل لولا العلاقة بالآخر الغربي. ولو أخذنا الرواية في النتاج الأدبي لوجدنا إننا إزاء شكل ثقافي إبداعي تبنته الثقافة العربية من أوروبا مثلما ما فعل غيرها من الثقافات ولكن الثقافة العربية حين أنتجت من خلال ذلك الشكل سردياتها لم تتوقف عند معطيات الشكل الأوروبي فحسب وإنما تجاوزته إلى الموروث المحلي فداخلت بين الرواية والمقامة والرواية والحكاية الشعبية. وفي كل الحالات كان ثمة إسهام كبير لم تكن أعمال نجيب محفوظ التي نال بها نوبل سوى بعضه.

ويمكن قول الشيء نفسه عن الآلات الموسيقية المستعملة حالياً

في الثقافة العربية، فباستثناء آلات قليلة مثل العود والقانون والإيقاعات فإن كل الآلات المتبقية جاءنا من الغرب مثل الكمان والتشيللو والكونترباص. غير أن تبني الغربي، أو الشكل الغربي، من تلك الآلات لم يؤد إلى تبني الموسيقى الغربية كما هي وإنما إلى تزاوج بين هذه وتلك. وهذا هو الرد المنطقي على ملاحظة الباحث الألماني حين يقول إن العرب لم ينتجوا عازف كمان كبير واحد، ويقصد بذلك أنه لم يكن هناك عازف كمان يجيد عزف المؤلفات الموسيقية الأوروبية، كما لو أن عزف الكمان غير قابل للتصور خارج إطار الموسيقى الأوروبية. يضاف إلى ذلك وجه آخر مهم للمسألة، فلعل الباحث الأوروبي نسي أن آلة الكمان سليلة آلة عربية هي آلة الربابة، وأن العود وظفته أوروبا لا لتعزف موسيقى عربية أو شرقية وإنما لتعزف موسيقاها ثم لتستخرج منها آلة وترية هي الغيتار. فهل نلوم أوروبا لأنها لم تبق في السياق الحضاري العربي؟

إنني أورد هذه الملاحظات التي قد تبدو بدهية للبعض لأنها تمثل وجهة نظر مثقف أوروبي «يعرف» الثقافة العربية، وأهميتها تنبع من حيث هي تطلعنا على الكيفية التي ينظر بها بعض المثقفين الأوروبيين إلى الثقافة العربية وإلى علاقة تلك الثقافة بالحضارة الغربية، أي الكيفية التي ينظر بها بعضهم إلى أنفسهم وإلى الآخر ومن شأن الحوار الحضاري أن يهتم بمثل هذه الآراء بل إنه ينشأ منها.

ثقافة أمريكا وبربريتها

أستعير عنوان هذه المقالة ـ بعد تعديله ـ من المفكر الفرنسي إدغار موران Morin من كتاب له بعنوان «ثقافة أوروبا وبربريتها» (2005) يتحدث فيه ليس عن أوروبا وحدها وإنما عن أماكن أخرى كثيرة من العالم، لكنه معني في المقام الأول بأوروبا التي ينتمي إليها وبالغرب الذي تنتمي إليه أوروبا نفسها. ولعل من المناسب أن أعرّف بموران قليلاً قبل الدخول في ثنايا أطروحته التي أراها تساعد على فهم الكثير مما يحدث في عالمنا المعاصر مثلما أنها تتصل ببعض أطروحات المؤرخ البريطاني/ الأمريكي توني جت الذي سيأتي الحديث عنه لاحقاً، لاسيما موقفه من ثقافة الحرب التي تشيع في الولايات المتحدة.

يعد موران عالم اجتماع وفيلسوف، ومن الجيل الذي ولد بعيد الحرب العالمية الأولى فهو قريب من التسعين حالياً. وبالطبع فإن هذا العمر المديد حافل بالإنجاز وبالأعمال التي يستحيل اختزالها في أسطر. لكن من الممكن الإشارة إلى مفهوم أساسي في أعمال موران اشتغل عليه في كتابه الرئيس «المنهج» ذي الستة أجزاء والذي صدر جزؤه الأخير عام 2004. في ذلك الكتاب المتعدد الموضوعات يمثل مفهوم «التركيب» بوصفه مفهوماً منهجياً لتناول الظواهر الكونية منظوراً إليها

من حيث هي ظواهر غامضة أو مركبة وبعيدة عن التبسيط، فالبساطة في نظر موران هي بساطة لا تنبع من الأشياء بقدر ما يسبغها عليها الإنسان، أي أنها في حقيقتها أكثر تركيبية وغموضاً مما تصار إليه.

في تناول موران لما يسميه بربرية أوروبا نجد جانباً بارزاً من جوانب التركيب الذي يشير إليه في «المنهج»، فالفيلسوف الفرنسي يرى الإنجازات الحضارية غير منفكة عن السلوك البربري أو الهمجي، أي أن الإنجازات العلمية والفكرية والفنية لا تنفصل عن نقيضها كما يتمثل النقيض في السلوك غير المتحضر. ويستعرض موران في هذا السياق العديد من الأمثلة التاريخية خارج أوروبا لكنه معني، كما ذكرت قبل قليل، بالسياق الأوروبي الغربي. وأورد هنا مثالاً مما قاله موران كما ورد في الترجمة الفرنسية التي نشرتها دار توبقال عام 2007:

> في الإمبراطوريات الكبرى تطورت داخل المدن/ الدول عوامل الانحراف والجريمة، وظهرت فيها آلهة كاسرة ومحاربة: تطالب بالقضاء التام على العدو.
>
> إن بربرية الحروب لا تنفصل، فضلاً عن ذلك، عن الأزمنة التاريخية. فتاريخ المجتمعات الكبرى هو تاريخ الحروب التي لم يهدأ لها ساكن، كما وضح ذلك غاستون بوتول Bouthoul، مؤسس علم الحرب، ومع ذلك فهذه المجتمعات أنتجت إلى جانب البربرية ازدهار الفنون والثقافة وتطور المعرفة وظهور نخبة مثقفة. وهكذا فالبربرية تشبه جزءاً مكوناً للحضارات الكبرى.

البربرية هنا لا تعني الحرب فحسب وإنما تعني أموراً أخرى

كثيرة لا تقل عن الحروب إن لم تفقها ضرراً وتدميراً، أموراً تشمل الرق وتدمير الأنسجة الاجتماعية والثقافية المغايرة بل وفرض القوانين الخانقة للحريات ونهب الثروات. كل هذه صور مختلفة للبربرية، وموران حريص على التذكير باستمرار بالجدلية القائمة بين الإنجاز الحضاري والانحراف نحو السلوك البربري في تاريخ أوروبا والغرب عموماً. ولكن من قرائه، وأحسبهم كثر بين العرب، من سيقف أمام آرائه بشأن أوروبا موقف المندهش لا لجدتها وإنما لصرامتها ومصادمتها في الوقت نفسه لما استقر عليه الأمر لدى كثير من الناس من أن أوروبا هي مهد الحضارة وقمتها التي يتضاءل أمامها الآخرون. خذ مثلاً هذا الحكم الصارم الذي يصدره الفيلسوف الفرنسي: «في آخر المطاف نلاحظ اندفاعاً هائجاً لخمسة قرون من البربرية الأروبية [هكذا في الترجمة]، خمسة قرون من الغزو والاستعباد والاستعمار». ثم يشير بعد ذلك إلى أن تلك البربرية رافقتها تبادلات حضارية واتصالات خلاقة وامتزاجات ثقافية. فالحديث إذاً ليس عن بربرية صرفة وإنما عن بربرية مركبة، أي ظاهرة مركبة يمتزج فيها الحضاري بالبربري.

التفاصيل الكثيرة التي يوردها موران في حديثه عن أوروبا عبر قرونها الخمسة تثير أسئلة ممضة حول مفاهيم النهضة والتقدم والتحضر التي لا نستطيع أن نتخيل أوروبا دون أن نستحضرها، بل لا نستطيع تخيل الغرب بأكمله دون استدعائها سواء اتفقنا على انطباقها أم لم نتفق. والمسألة هنا ليست مهاجمة الغرب أو حتى انتقاده، وإنما فهمه فهماً متوازناً ومتعمقاً وغير مؤدلج. وحين أقول غير مؤدلج فإني أشير إلى أن الموقف تجاه الغرب لدى بعض شعوب العالم غير الغربي كثيراً ما يتأثر بموقف براغماتي يسعى إلى

إبرازه بوصفه درعاً واقياً تجاه تخلف محلي ولو كان ذلك على حساب الحقيقة، كأننا مضطرون إلى التغاضي عن الكوارث التي سببها الغرب من أجل قمع قوى التخلف أو قوى التشدد لدينا أو في أماكن أخرى.

عنوان هذه المقالة يشير إلى الولايات المتحدة وهي بالطبع الموضوع المهيمن على الخطابين السياسي والاقتصادي اليوم، ولعلي أضيف الخطاب الحضاري أو الثقافي أيضاً. لا أقصد وصول أوباما إلى السلطة الوصول الذي يعد نقلة حضارية بطبيعة الحال، كما لا أقصد الأزمة المالية الخانقة عالمياً، وإنما أن الولايات المتحدة هي القوة الفاعلة في كل مكان وعلى نحو يؤكد أطروحة موران بشأن الغرب إجمالاً. المنجز الحضاري الأمريكي ليس محل شك، كما أن أخطاءالسياسة الأمريكية ليست محل شك أيضاً، لكن الأمريكيين، كما هم الأوروبيون، لم يعتادوا صفة البربرية التي يشهرها مفكر فرنسي في وجوههم. فباستثناء قلة من المثقفين والمحللين الغربيين الكبار، مثل الأمريكي تشومسكي، من الصعب العثور على أحد يتحدث عن الغرب مثلما يتحدث موران. وبالطبع لن نجد في العالم العربي، باستثناء الخطاب المتشدد والتسطيحي غالباً، من يخطر بباله أن يرى صفة البربرية ملصقة بالمنطقة من العالم التي تعد لدى الكثيرين رمز الحضارة والتسامح والعدالة والحرية إلى غير ذلك.

إن كلام موران وغيره ليس منزّلاً وإنما هو عرضة للتحليل والتشكيك بل والرفض، لكن هذا لا ينبغي أن يتم دون معرفة كافية. مشكلتنا هي في المواقف المؤدلجة والمحسومة سلفاً تجاه الغرب كما تجاه الذات. المنجز الحضاري الأمريكي منجز يمتزج فيه الإبداع العلمي والفني بالتدمير البربري. لن أشير إلى ما لحق

بفلسطين أو فيتنام أو تشيلي من دمار إنساني من قتل ونحوه وإنما إلى ما حصل في إطار محدد وضئيل في العراق، أقصد تراث العراق الحضاري متمثلاً بمكتباته ومتاحفه. ففضلاً عن الدمار والقتل الواسع ألم يكن ما فعله الأمريكيون في العراق أنموذجاً صارخاً من نماذج البربرية التي نستعملها دون تردد حين نتحدث عن التتار أو عن القبائل الجرمانية التي دمرت الإمبراطورية الرومانية؟ الإمبراطورية الأمريكية مثل إمبراطوريات كثيرة سبقتها تتنازعها القوتان، قوة الإبداع وقوة التدمير، وقد فعلت كلتا القوتين فعلهما في تاريخ البشرية الحديث.

أوباما من منظور فلسفي

المنظور يقدمه الفيلسوف البريطاني سيمون كريتشلي Critchley الذي يعمل في الولايات المتحدة وذلك في محاضرة ألقاها في أغسطس 2008 أمام جمعية العلوم السياسية الأمريكية في بوسطن، أي أثناء صعود نجم المرشح الأسود الذي صار فيما بعد الرئيس الأمريكي (لكن المحاضرة تشير إليه بوصفه مرشحاً). في محاضرته حاول كريتشلي أن يجيب عن السؤال الذي حير وما يزال يحير الكثيرين: ما سر الشعبية الكاسحة التي حملت أوباما إلى سدة الرئاسة على الأعناق البيضاء الناخبة ليتجاوز بذلك أعناقاً بيضاء أخرى لم يظن أحد أنها ستفسح المكان لعنق أسود؟ وبطبيعة الحال فإن كريتشلي نفسه عنق أبيض وذو نجم صاعد هو الآخر، إذ لم يبلغ الخمسين بعد لكنه حقق في سنوات قليلة نسبياً شهرة واسعة عبر كتب حول قضايا فلسفية شائكة كالمعنى واللامعنى والدين والموت والتفكيك دارساً للفلسفة اليونانية وهايدغر ودريدا وغيرها. وهو في قراءته لأوباما يحضر معه ترسانة من المفاهيم والخبرات والنظريات التي لا تظهر بشكل مباشر لكنها تترك أثرها في عمق التحليل.

يقول كريتشلي إن أوباما منذ ألقى الخطاب الأساسي في مؤتمر الحزب الديمقراطي عام 2004 وهو يستثير دلالات واحدة في

جوهرها. تلك هي التي تختصرها عبارته في ذلك الخطاب: «لم يعد هناك أمريكا سوداء وأمريكا بيضاء وأمريكا لاتينية وأمريكا آسيوية ـ ما هنالك هو الولايات المتحدة الأمريكية». في هذه العبارة التقريرية المباشرة يضع كريتشلي يده على ما يسميه النزعة التوحيدية لدى المرشح الأمريكي الأسود، النزعة التي لمست وتراً حساساً لدى الناخب الأمريكي الذي ضجر وخاب أمله تجاه الخطاب السياسي الأمريكي التقليدي. ما يريده أوباما هو توحيد الأمريكيين حول ما يسميه «الصالح العام» أو «المصلحة العامة»، ولكن تلك الرغبة تنبع من أزمة شخصية لديه، من شعور بالوحدة وحنين إلى التواصل أو التوحد بالآخرين. فأوباما يريد أن يكسر عزلة يراها تحيط به، ثم تتحول تلك الإرادة إلى شعار سياسي وحدوي يسعى إلى كسر عزلة الآخرين في دوائرهم الإثنية المنغلقة. «ثمة ما يبعث على الشعور بالوحشة القاتلة في عالم باراك أوباما»، كما يقول كريتشلي، مضيفاً أن من يتأمل أوباما يغمره «إحساس طاغٍ أن هناك من يحن إلى الاتصال، إلى ما يربط الناس بعضها ببعض، إلى المجتمع...»

يلاحظ كريتشلي أن هذه الأفكار التي تغذي الخطاب أو التوجه السياسي لأوباما تنطوي على سذاجة سياسية، أنها لون من الفنتازيا التي تتعارض مع واقع السياسة الذي لا يؤمن بالمثل والأحلام. فليس في عالم السياسة الواقعي متسع للاعتقاد بأن الأمريكيين أخذوا يقتربون بعضهم من بعض، يتشابهون أو يتوحدون في سعيهم إلى ما يسميه أوباما «الصالح العام». لكن ذلك الاعتقاد أو الحنين لدى المرشح الأسود ربما يعكس غياباً فاجعاً للوحدة نفسها على مستوى أكبر، مستوى الناس أو المجتمع، أن الناس في اعتناقهم لخطاب أوباما وأفكاره وشخصيته إنما يقاومون واقعاً يعيشونه، واقع السياسة والحياة الاجتماعية والثقافية التي تقول إن الحقيقة هي تشظي الحياة الأمريكية،

تفتت الحلم الأمريكي بالائتلاف أو التوحد. في أوباما يلمع أمل رومانسي يقاوم ذلك الاعتقاد فيجتذب الكثيرين إلى الضوء النحيل.

لقد تعمق خوف الناس من واقع الحال بفعل سياسة بوش التي كرست الخوف والتخويف أيديولوجية للكلام والعمل. ففي خطاب بوش السياسي تسطع السياسة فاقعة وحادة ومؤلمة، وفي خطاب أوباما ما يناهض ذلك تماماً. كأن أوباما غياب السياسة، أو الوعد بتواري وجهها القبيح. ومع أن هذا الغياب، كما يقول كريتشلي، يثير أسئلة حقيقية حول إمكانية فعل شيء لتغيير الواقع، أي إمكانية التعاطي مع المشكلات الاقتصادية الكبرى التي تكاد تخنق العالم وأمريكا في المقدمة، فإن المفكر البريطاني يفضل أن يتجنب النقد التقليدي الذي يوجه عادة لليبرالية مفضلاً أن يواصل التأمل في شخصية الرجل الأسمر الذي استطاع تأليف قلوب الملايين بل سحرها بلغته ومواقفه وأفكاره، يقول: «إنني لا أود حتى أن أقترح نقداً لأوباما»، مضيفاً: «بدلاً من ذلك أود أن أصف الحيرة الشديدة التي لا أظنني الوحيد الذي أحس بها». ثم يفصح عن سر حيرته: «ما يستثيرني هو ما يمكن أن نسميه ذاتية أوباما والكيفية التي تشكل بها تلك الذاتية رؤيته السياسية وكيف يمكن لتلك أن تبدأ في تفسير شعبيته غير العادية».

بحثاً عن إجابة لأسئلته يذهب كريتشلي إلى كتاب أوباما «جرأة الأمل» الذي تضمن سيرته الذاتية. هناك يجد الفيلسوف الإنجليزي ما يؤكد الفكرة الأساسية في قراءته لأوباما: العزلة والحنين إلى الناس. يقول إنه وجد في الكتاب رعباً تولده العزلة واحتمالات الانقطاع عن الآخرين، خوفاً عميقاً من مواجهة اللاشيء. «إنه يتطلع إلى الاتصال بوفرة ما، إلى تجربة الامتلاء على نحو يزيل إحساسه بالوحدة، يملأ عزلته، يسكت شكه اللانهائي، ويطمئن مشاعره بأنه مهجور».

ويضيف كريتشلي أن أوباما وجد كل ذلك، فيما يبدو، في المسيحية. غير أن حل المسيحية لم يكن كافياً، أيضاً فيما يبدو. فنظرة أوباما رغم صبغتها الدينية أقرب إلى نظرة الأنثروبولوجي إلى الدين، حسب تعبير كريتشلي، بمعنى أنه أشبه بدارس الأديان منه بمعتنقها.

في هذا السياق يستشهد المحاضر الإنجليزي بنص من كتاب أوباما يصف علاقة المرشح بأمه. النص ذو حساسية خاصة جداً لأنه يتضمن وصفاً للحظات الأخيرة في حياة أمه التي كانت تموت بالسرطان. كان أوباما في الرابعة والثلاثين والأم في الثانية والخمسين. يقول النص: «رأيت الخوف يبرق في عينيها أكثر من مرة. كان خوفاً يتجاوز خوف الألم أو خوف المجهول، كان محض العزلة ما أرعبها، في تصوري - فكرة أنه في هذه الرحلة الأخيرة، في هذه المغامرة الأخيرة، لن تجد أحداً يشاركها تجربتها الكاملة، لا أحد يندهش معها من قدرة الجسد على أن يؤلم نفسه، أو أن يضحك على اللامعقول الصارخ في الحياة إذ يرى الشعر يتساقط والغدد اللعابية تتوقف عن الجريان».

المعروف أن والدة أوباما كانت عالمة أنثروبولوجيا تدرس الثقافات البدائية في أماكن مختلفة من العالم، كما يفعل الأنثروبولوجيون، لكن دونما صلة إنسانية بما يدرسون، فالأنثروبولوجي يحتفظ بمسافة العالم الدارس أو الباحث. تلك المسافة هي ما يصفه أوباما وهو يرى أمه ترحل وهي تعاني. إنه يستبطن داخلها متخيلاً تلك المسافة التي يحسها غير المتدين، أو غير المؤمن، وهو يرى انسحابه من العالم إلى المجهول المرعب، وقبل ذلك معاناته من علاج المرض نفسه حين يتساقط الشعر وتضرب الأعضاء الحميمة عن العمل.

في بقية المحاضرة يتوقف كريتشلي عند مسألة الدين هذه وتأثيرها على أوباما نفسه. ففي كتابه «جرأة الأمل» يقول المرشح

الأمريكي (الرئيس حالياً)، حسب ما يقتبسه منه كريتشلي، «إن الناس يحتاجون الدين لأنهم بحاجة إلى حكاية تربط حياتهم، شيء يخفف عزلتهم المرضية أو يرفعهم فوق الكدح الدائب والمرهق في حياتهم اليومية». هذا السبب مرجعه إلى أن البديل مرعب، فهو العدمية التي تعني حسب تعبير أوباما «الارتحال عبر طريق منحدر طويل نحو اللاشيء». وبالطبع فإن الناس يريدون تفادي ذلك المصير، فالدين، كما يقول كريتشلي هذه المرة، «يشبع حاجتهم إلى امتلاء التجربة، إلى التعالي الذي يملأ الفراغ».

من هذه الوقفة عند الحاجة إلى الدين يصل الفيلسوف البريطاني في تأمله لفكر أوباما إلى أن اتجاه المرشح الأسود إلى المسيحية جاء من هذا المنطلق، أي من ابتعاد أمه الأنثروبولوجية عن التدين وما رآه بالطبع من نتائج ذلك عند وفاتها، حيث عاشت لحظات عزلة رهيبة، حسب تحليل أوباما لتلك اللحظات كما سبقت الإشارة. غير أن علاقة أوباما بالمسيحية لم تكن علاقة سهلة، فهو يروي أنه في البداية وجد صعوبة في التواصل مع جماعات المتدينين بسبب بقائه منعزلاً إلى حد ما. والمعروف أن أوباما عمل مع جمعيات خيرية في شيكاغو وبشكل مكثف، وهذه الجمعيات تكون في الغالب ذات صلات دينية أو مرتبطة بكنائس أو مذاهب محددة. يقول عن نفسه: «لقد رأى المسيحيون الذين كنت أعمل معهم أنفسهم في؛ رأوا أنني أعرف كتابهم وأؤمن بقيمهم وأنشد أناشيدهم. لكنهم أدركوا أن جزءاً مني ظل بينهم نائياً، منفصلاً، ومراقباً». ثم يروي كيف أنه اكتشف في تلك الظروف حاجته للانتماء وعلى نحو حاسم إلى جماعة دينية، لأنه بدون ذلك، حسب تعبيره، «سأظل حراً بالطريقة التي كانت فيها أمي حرة، وفي الوقت نفسه وحيداً بنفس الطرق التي كانت فيها أمي وحيدة».

في هذا السياق جاء ارتباط أوباما بإحدى الكنائس جنوب

شيكاغو، الكنيسة التي كان يقودها القس الأسود جيريمايه رايت، وقد يتذكر القراء أن اسم ذلك القس ورد أثناء الحملة الانتخابية وذلك في سياق بعض التصريحات التي نسبت إليه وأن أوباما سارع إلى إعلان عدم تبنيه لما ورد على لسان رايت. فالمعروف هو أن القس المشار إليه حقق نجاحاً باهراً في الكنيسة التي تولى قيادتها من خلال جملة آراء عبر عنها زادت من أتباع تلك الكنيسة من عدد لا يتجاوز المائة إلى ما يزيد على الثمانية آلاف في فترة قياسية، وهي آراء تنتقد المعاملة الأمريكية للسود وترى أن ما حل بأمريكا من عقوبات، منها هجمات سبتمبر 2001، إنما كانت عقوبة مستحقة. وبالطبع فقد كان ذلك كفيلاً بإبعاد أوباما الطامع في الرئاسة على الرغم من أن عضويته في كنيسة رايت تمتد إلى العشرين عاما. لكن هذا بالطبع ليس له علاقة مباشرة بما نحن بصدده، أي بمسألة التدين لدى أوباما وإنما هي خلفية قد تساعد على إضاءة جوانب من حياة الرئيس الأمريكي.

يتوقف كريتشلي عند علاقة أوباما برايت من زاوية الحاجة إلى التدين فيشير إلى أن تلك الحاجة كانت تعبيراً عن «اختيار، اختيار عقلاني صادر عن رؤية واضحة، وليست ناتجة عن لحظة كشف إيماني شخصي». فأوباما، كما يستشهد به كريتشلي، يؤكد أن التزامه الديني «لم يتطلب مني أن أتوقف عن التفكير النقدي. . . فالأسئلة التي كانت لدي لم تختف بشكل سحري». في تقدير الفيلسوف البريطاني، كل هذا يؤكد أن أوباما لم يستطع في تجربته الدينية أن يتغلب على عزلته التي كانت دافعه للالتزام الديني. فقد ظل مليئاً بالشكوك، كما يتضح من إشارته إلى عدم قدرته على مصارحة ابنته حول ما يعتقده بشأن الموت وما يعقبه. يقول أوباما، كما يستشهد به كريتشلي: «لقد تساءلت عما إذا كان عليّ أن أخبرها عن الحقيقة، حقيقة أنني لم أكن متأكداً مما يحدث حينما نموت، تماماً مثلما أنني لست متأكداً من المكان الذي

تسكنه الروح أو مما كان موجودً قبل لحظة الانفجار الكبيرة» [أي لحظة ولادة الكون حسب النظرية الفيزيائية السائدة في الغرب حالياً].

السؤال الآن هو عما يعنيه هذا الموقف المتشكك إزاء القضايا الميتافيزيقية. يقول كريتشلي إن الجانب الفلسفي للقضية ليس محل نقاش فهناك تاريخ طويل وراء ذلك الموقف، لكن السؤال هو عن دلالات ذلك فيما يتعلق بأوباما بوصفه مرشحاً رئاسياً أمريكياً. هنا يقترح كريتشلي العودة إلى مفهوم «الصالح العام» الذي أشار إليه في بداية مقالته من حيث هو ركن أساس في تفكير أوباما وحملته للرئاسة. يقول الفيلسوف البريطاني في استنتاج مهم لتحليله: «يريد أوباما أن يؤمن بالصالح العام بوصفه طريقاً لتحقيق التجربة الغنية التي تتجنب الانحدار نحو العدمية». يريد أوباما، بتعبير آخر، أن يجنب نفسه وأمريكا معه المصير المظلم الذي وصلت إليه أمه نتيجة غياب الإيمان.

هذا الاستنتاج المهم يدفع بالمفكر الإنجليزي إلى التعبير عن شكوكه هو تجاه محاولة أوباما وذلك من زاوية فلسفية بحتة. «أحياناً أتساءل إن كان [أي أوباما] يدرك معنى الإيمان ومعنى التمسك به». المشكلة كما يراها كريتشلي هي أن الأم تواصل إلقاء الظلال حول مشروع ابنها الإيماني، بمعنى أن مأزق الأم يستمر في ابنها: هل من الممكن بكل هذه السهولة إلقاء العدمية خارج إطار المعادلة؟ هل يمكن تحقيق الإيمان الذي عجزت عنه الأم بمجرد قرار عقلاني؟ يقول كريتشلي مختصراً إن ذلك ليس مأزق أوباما وحده وإنما مأزق آخرين غيره، أي مأزق الإيمان العقلاني بشكل عام: «من الضروري أن نؤمن، لكننا لا نستطيع. ربما تكون هذه هي المأساة التي يراها بعضنا في أوباما: تغير يمكننا أن نؤمن به وإدراك ساحق باستحالة التغير».

ح. القلق اليهودي

موران ودور اليهود في أوروبا

في كتابه حول «ثقافة أوروبا وبربريتها»، الكتاب الذي توقفت عند أطروحته الأساسية في مقالة سابقة من هذا الكتاب، يرسم المفكر الفرنسي إدغار موران معالم جدلية متصلة في تاريخ الثقافات الإنسانية مكثفاً رؤيته حول النموذج الأوروبي. فالبربرية، المتمثلة في الحروب والتسلط والعنف بأشكاله المختلفة، جزء أساس في تركيبة النشاط الإنساني، لكنه جزء يقابله جزء آخر يتمثل في النشاط الثقافي أو الحضاري الخلاق بمظاهره المتعددة من فكر وفنون وتقنية وما إليها. ومن بين الأمثلة الكثيرة التي يطرحها موران لتوضيح أطروحته يبرز مثال النزعة الإنسانوية/الهيومانية أو النزعة الإنسية. يقول المفكر الفرنسي: «لهذه النزعة الإنسية وجهان: أحدهما مسيطر والآخر أخوي»، الوجه الأول «يضع الإنسان مكان الله، أي الذات الوحيدة في الكون، ويخصه بمهمة هي غزو العالم. إنها المهمة التي يسندها ديكارت للعلم: جعل الإنسان سيداً ومالكاً للطبيعة». واللافت هو أن موران يرى أن هذه الرسالة «البروميثيوسية» لا تتفتت وتنتهي إلا عام 1970، وسيتضح السبب في اختيار التاريخ حين نعرف ما يعده موران نتيجة لتلك النزعة الإنسانوية التأليهية للإنسان. فغزو الطبيعة أو السيطرة عليها أدى إلى ما نعيشه الآن من تدمير للبيئة في كل مكان،

التدمير الذي أخذت معالمه في الاتضاح مع السبعينات من القرن العشرين.

أمام هذه النزعة الإنسانوية التدميرية، أو البربرية، تقف نزعة إنسانوية أخرى ولكنها تختلف بكونها أخوية، فهي تفرض «احترام جميع الكائنات الإنسانية كيفما كان جنسها، عرقها وثقافتها وأمتها». غير أن هذه النزعة الأخوية ظلت بمنأى عن التبني الأوروبي الكامل لها، لأن أوروبا ظلت تتعامل بفوقية وانتقائية تجاه الشعوب الأخرى: «الغرب الأوروبي كان قد جعلها [أي الأخوية] تقتصر على المنتسبين إليه، معتبراً أن الشعوب الأخرى كانت متخلفة، تعيش وفق مواصفات العهود السحيقة، أي أنها بدائية». ويرى موران بطلان هذه الرؤية، كما هو واضح. فهو يمارس نقداً لها سواء في كتابه هذا أو في كتب ومواضع أخرى. ورؤيته النقدية العقلانية هذه، كما يتضح، إنما هي استمرار لرؤية أو خط قديم في الفكر الأوروبي يشير موران إلى بعض رموزه، أي أولئك الأوربيون الذين أرادوا تكريس الإنسانوية الأخوية، ومنهم في عصر النهضة عالم اللاهوت الهولندي «إيراسموس» الذي كان أيضاً قائداً من قادة الفكر الإنسانوي الأوروبي في عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

بيد أن موران يحتفظ بمكانة خاصة لقادة آخرين للتوجه النقدي العقلاني المشار إليه، النقد الذي يقف بمواجهة النزعة الفوقية والبربرية في أوروبا. فمن هم أولئك القادة؟ يقول: «ما يستحق أن نؤكد عليه في بروز العقلانية الممارسة للنقد الذاتي، هو الأهمية المجهولة لمذهب المعتنقين الجدد للمسيحية marranisme، فهؤلاء كانوا في الواقع وبشكل أساسي من أصل يهودي. . .» ثم يشير إلى أن هؤلاء المعتنقين الجدد للمسيحية، أو المارانيين، ينقسمون إلى

نوعين، أولئك الذين تنصروا ونسوا أصلهم اليهودي، وأولئك الذين اعتنقوا المسيحية جهراً وبقوا يهوداً في الخفاء. ثم يشير موران إلى عدد من أولئك وما أنجزوه ويتوقف قليلاً عند علم من أعلام الثقافة الفرنسية في عصر النهضة هو مونتين (أو مونتيني) الذي يلمح إلى احتمال أن يكون يهودياً في الأصل، ليتوقف في النهاية عند أهم أولئك اليهود وهو الفيلسوف سبينوزا. كل أولئك مارسوا نقداً عقلانياً للثقافة الأوروبية كان من شأنه إيجاد توازن بين النزعة البربرية في تلك الثقافة والنزعة الإنسانوية. وبالطبع فإن موران لا ينسب تلك النزعة لليهود بالكلية كما نرى من إشارته إلى إيراسموس ثم إلى الكاتب الأسباني سرفانتيس، لكن الواضح هو طغيان الصوت اليهودي. بل إن غير المسيحيين يظهرون هنا بوصفهم «وارثي فكر المسيحيين الجدد» أو أولئك الذين اعتنقوا المسيحية من اليهود في القرن الخامس عشر إما رغبة أو رهبة.

أحد ورثة المسيحيين الجدد كان يهودياً اسمه ساباتاي تزيفي Tsevi ادعى في البدء أنه المسيح المنتظر ثم اعتنق الإسلام، لكن أتباعه، كما يقول موران، «استمروا سراً في اعتناق عقيدة هذا المسيح اليهودي مع اعتناقهم للإسلام رسمياً. وكانوا يسمون بالمرتدين. وكان لهم تأثير كبير في اسطنبول». هذه المدرسة كانت مدرسة علمانية، أو لائكية كما يعبر المغاربة تعريباً للمفردة الفرنسية المقابلة للعلمانية ـ والترجمة التي اعتمد عليها هنا ترجمة مغربية ـ وكان من المنتسبين إليها مؤسس تركيا الحديثة أتاتورك. يقول موران: «وفي القرن التاسع عشر، أنشؤوا مدارس لائكية. وفي هذه المدارس تم تكوين الضباط الشباب الأتراك ومن بينهم مصطفى كمال نفسه، الذي سيؤسس اللائكية في العشرينات من القرن العشرين». لكن كيف استطاع هؤلاء

أن يكونوا نقاداً لما يسميه موران النزعة البربرية في أوروبا؟ يقول المفكر الفرنسي إن كون أولئك المسيحيين الجدد يهوداً ادعوا الإسلام جعلهم قادرين على التخلي عن اليهودية والإسلام معاً: «لهذا السبب، يمكن أن اعتبارهم منتمين للنزعة الإنسية الأوروبية».

ليس صعباً بعد هذا أن نحدد ملامح التطور في الثقافة الأوروبية من زاوية موران، فالمميز والمهم ينتمي إلى النزعة الإنسانوية المشار إليها. تؤكد ذلك قائمة المنتمين إليها بدءاً بمفكري عصر النهضة ومروراً بسرفانتيس والتنويريين الفرنسيين، خاصة مونتسكيو، ثم فيكتور هوغو ولامارتين وكارل ماركس وكلود ليفي ستروس وغيرهم. وبالطبع فموران واحد من أولئك. لكن ما يلفت النظر هو التأكيد على الانتماء اليهودي لمعظم من يشير إليهم لاسيما في مرحلة التأسيس. فمع أن موران لا يدعي أن كل أولئك من اليهود فإنه ينتهي إلى رسم تيار كان رواده وكثير من أعلامه من اليهود: ماركس وستروس وموران نفسه مثلاً. ويتناغم هذا الطرح مع ما نجد لدى باحثين ومفكرين أوروبيين آخرين مثل جورج شتاينر وجوناثان إسرائيل، ففي الدراسة الضخمة التي أنجزها إسرائيل لما يسميه «التنوير المتطرف» يرسم سيناريو مختلفاً لحركة التنوير أو الأنوار الأوروبية بطلها ليس مونتسكيو وروسو ومن إليهما من الأوروبيين المسيحيي الثقافة وإنما الأوروبيون اليهود مثل سبينوزا وتسيفي اللذين يشير إليهما موران. نحن هنا إزاء رؤية مشابهة تمنح اليهود دوراً مركزياً وتأسيسياً في تطور ليس التنوير فحسب وإنما النزعة الإنسانوية نفسها، كأن هناك إنسانوية متطرفة إلى جانب التنوير المتطرف.

إن الدور اليهودي في تشكيل الحضارة الغربية بشكل عام ليس محل شك، لكن قراءة ذلك الدور هي ما يتباين بتباين زوايا النظر.

موران يجعل اليهود في جانب ما يسميه نزعة إنسانوية أخوية وبناءة بعد أن انتقد نزعة إنسانوية أخرى تؤله الإنسان وتعادي الطبيعة، وهذا طرح فيه نظر. ربما يكون بعض اليهود في هذا الجانب الإنسانوي البناء فعلاً، حسب وصف موران، لكن ألم يكن بعضهم في الجانب الآخر أيضاً؟ لقد أدت فلسفة سبينوزا الحلولية، أكثر مما أدت فلسفة ديكارت، إلى تأليه الإنسان. ومن هنا فهي في الصف الآخر من النزعتين المشار إليهما، أي النزعة المدمرة للطبيعة، أو البربرية، حسب تصنيف موران نفسه. في اعتقادي أن موران يمارس قراءة انتقائية تحاول إسباغ الإيجابية على مجمل ما فعله اليهود. لكن على الرغم من ذلك يقدم لنا المفكر الفرنسي في نهاية الأمر قراءة هي في المجمل عميقة وهامة وتنطوي على الكثير من الرؤى الصائبة والجديرة بالاهتمام، رؤى تحثنا على الأقل على إعادة النظر في بعض مسلماتنا، لاسيما تلك التي تؤدي لا إلى تأليه الإنسان فحسب، وإنما تأليه الحضارة الغربية أو التقليل من آثارها السلبية.

خطاب الإصلاح اليهودي

الحديث حول دور اليهود في الحضارة الغربية يستدعي وقفة أطول عند ما يعرف بالإصلاح اليهودي لاسيما أن فهم الخطاب المتصل بذلك «الإصلاح»، (أو «الهاسكالاه بالعبرية) يتصل اتصالاً وثيقاً بإسرائيل والأيديولوجية الصهيونية.

إن المعرفة العربية/ الإسلامية بالجماعات اليهودية المعاصرة ما تزال محدودة على الرغم مما نشر من كتب ومقالات بل وموسوعات منها ما نشره عبد الوهاب المسيري، الذي يأتي في الطليعة بين المختصين في هذا المجال في عالمنا العربي وربما الإسلامي ككل. وواضح أن ما أقصده بالمعرفة باليهود لا يقتصر على الدين اليهودي أو العبرانيين القدماء، فلدينا عدد كبير من المختصين بهذا اللون من المعرفة في أقسام الدراسات العبرية والعربية والإسلامية في مختلف الجامعات العربية، ولاشك في أهمية ذلك اللون من المعرفة، وإنما أقصد من يجمع إلى تلك المعرفة معرفة بالمنتج الثقافي والفكري والإبداعي للجماعات اليهودية في أنحاء مختلفة من العالم، خاصة في الغرب. فمثل هذه المعرفة يقتضي اطلاعاً وثيقاً على الثقافة الأوروبية في العصور الحديثة حين صار اليهود جزءاً من المشهد الثقافي الأوروبي ثم الأمريكي وتداخل نتاجهم بالنتاج الأوروبي حتى

صار في جانب كبير منه غير قابل للفصل عن النتاج الأوروبي.

وتأتي أهمية التعرف على خطاب الإصلاح أو التنوير اليهودي بشكل خاص من أسباب تتجاوز صلة ذلك الخطاب بظهور الصهيونية وتأسيس إسرائيل إلى أسباب سوسيوثقافية ذات أبعاد تتجاوز اليهود تحديداً. فنحن في تأمل السمات التي برزت في مساعي اليهود لإصلاح أوضاعهم واللحاق ببقية الأوروبيين إنما نتأمل الطبيعة الاجتماعية والثقافية للتغيير «الإصلاحي» من خلال تجارب لجماعات تنطلق من إحساس قوي وقلِق باختلافها الإثني على الرغم من اتصالها الوثيق بل العضوي بالمجتمعات الغربية وحضارتها. وهذا الاختلاف الإثني يجعل من المفيد عقد مقارنات بين تلك المساعي والمساعي التي تبلورت في بيئات اجتماعية وثقافية مغايرة، مثل البيئة العربية الإسلامية والبيئة اليابانية. فمع أن مساعي الإصلاح أو الحركات الإصلاحية اليهودية ـ التي تبلورت فيما بعد في شكل خطاب متجانس إلى جد بعيد ـ بدأت مبكرة بالقياس إلى ما حدث في العالم العربي الإسلامي واليابان، فإن ثمة سمات مشتركة تجعل المقارنة ممكنة بل ومفيدة لفهم تلك التحركات نحو التحديث.

تعود بداية الإصلاح/التنوير اليهودي في أوروبا إلى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، الأمر الذي يجعلها أقدم حركات الإصلاح غير الأوروبية، ويعد أبرز ممثليها أو قادتها بالأحرى موسى مندلسون (أو مندلزون)، وهو يهودي بروسي نال قدراً مميزاً من الثقافة الفلسفية ونبغ في التفلسف على الطريقة الأوروبية ليؤلف فيما بعد العديد من الأعمال التي تعد تأسيسية في خطاب الإصلاح اليهودي. وكان من الطبيعي أن تتشكل ثقافة مندلسون من قراءاته في أعمال فلاسفة معاصرين أو سابقين له بقليل يعدون من مؤسسي حركة

التنوير الأوروبي مثل جون لوك ولايبنتز وسبينوزا وكانط، بالإضافة إلى كتاب ومثقفين كانوا من الشخصيات الرئيسة في معمعة التنوير الأوروبي مثل فولتير ومونتسكيو وغيرهما.

يقف بنا هذا على أول سمات الخطاب الإصلاحي اليهودي، السمة الشائعة في خطابات أو حركات الإصلاح الأخرى، وهي أنه جاء ردة فعل للتنوير ـ وقد يسمى الإصلاح ـ الأوروبي. لكن هذه السمة ما تلبث أن تسفر عن سمة أخرى متصلة بها، وهي السمة الدفاعية أو الاحترازية المشحونة بكثير من القلق، ومع أن لهذه السمة أيضاً أصدائها أو مشابهاتها في غير مكان وصل إليه التنوير الأوروبي، فإن الدفاع أو الاحتراز الذي نشير إليه اختلف باختلاف موقع اليهود من محيطهم الأوروبي. ذلك أن المتنور أو الراغب في الإصلاح هنا جماعة أو أقلية إثنية لها وضع خاص في تاريخ أوروبا وثقافتها، الأمر الذي انعكس على طبيعة التنوير أو الإصلاح اليهودي وتوجهاته وأهدافه. إننا لا نتحدث عن اليابان البعيدة والمختلفة في كل شيء تقريباً عن أوروبا، ولا عن العالم العربي الإسلامي بتشكيله الحضاري والإثني وبعده النسبي عن أوروبا، وإنما عن جماعة تساكن الأوروبيين وتمتزج بهم امتزاجاً عميقاً ليس على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي فحسب وإنما أيضاً على المستوى الديني والتاريخي الثقافي.

يضاف إلى ذلك أن صلة اليهود بالمسيحيين الأوروبيين صلة يعتريها معدل عالٍ من التوتر بل الصراع المتمثل فيما أخضعت له تلك الجماعات من قيود واضطهاد منذ هجرتها إلى أوروبا بعد الشتات الأخير. فقد أجبر المسيحيون الأوروبيون اليهود على العيش في مناطق معزولة خارج المدن سمي الواحد منها «غيتو» وحظر عليهم التعاطي

في السياسة والزراعة أو تملك الأراضي، وكذلك التعليم المدني الحديث بل وقيد اختلاطهم بغيرهم، فصار دورهم اقتصادياً بالدرجة الأولى إذ كان الحكام الأوروبيون بشكل خاص يحتاجونهم لأغراض تمويلية كان اليهود يتقاضون إزائها فوائد ربوية على النحو الذي انعكس في كثير من مسرحيات القرن السادس عشر، كما في «تاجر البندقية» لشكسبير. وكان طبيعياً أن ينعكس التوتر الشديد الذي ظل يعتري علاقة اليهود ببقية الأوروبيين على عملية الإصلاح نفسها، بل إن ذلك التوتر نفسه كان دافعاً رئيساً نحو الإصلاح.

هنا ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن دخول اليهود في خضم التنوير والإصلاح لم يأت كله بدوافع ذاتية. لقد لعبت المتغيرات السياسية والاقتصادية الأوروبية دوراً رئيساً أو الدور الرئيس في إدخال اليهود إلى حظيرة التنوير أو فضاءاته ـ حسب النظرة إلى العملية نفسها. فأوروبا المتنورة لم تستطع تبرير العزلة المفروضة على اليهود، وحين جاء نابليون وجد من الضروري تفعيل ذلك بتخفيف القيود المفروضة على مختلف الجماعات اليهودية سواء في فرنسا أو في ألمانيا أو في غيرهما من مناطق أوروبا التي سيطرت عليها جيوشه. فكان من نتائج ذلك أن سمح لليهود بالاندماج التدريجي في المجتمعات الأوروبية ومنحوا حقوقاً لم تكن متيسرة لهم، الأمر الذي استدعى إصلاحات من الجانبين، فغيرت قوانين أوروبية وطولب اليهود بتغيير أنظمتهم وأعرافهم التي اعتادوها قروناً. ولكن بعض التغيير جاء مفروضاً لأن الجماعات لم تكن تخضع لتنظيمات سياسية تدير عملية التغيير.

الإصلاح اليهودي بحثاً عن التوافق

كان القرن التاسع عشر في الغرب عموماً وأوروبا الغربية بشكل خاص عصر جني الأرباح على المستوى الحضاري. كان فترة تراكم

معرفي لما يعرف بعصر التنوير في القرن أو القرن ونصف التي سبقت ذلك القرن. ففي أوروبا القرن التاسع عشر بلغ التطور الصناعي والزراعي وبلغت المخترعات والنضج الإبداعي والفكري حدوداً لم يبلغها أي من تلك الحقول من قبل في تاريخ الحضارة. فكثير من المخترعات التي نعرفها اليوم وكثير من الأفكار والنظريات والفلسفات التي حورت اتجاه الفكر الغربي هي من نبت وثمار تلك الفترة. كما أنها الفترة التي شهدت بعضاً من أهم ما أنتجته أوروبا في الفنون المختلفة، ويكفي أن نذكر داروين وماركس وكونت وبلزاك وديكنز وبودلير مثلاً لندرك أهمية العصر. كان عصر جني الأرباح بلغة السوق المالية.

حين نقول أوروبا هنا فإننا دون شك ندخل في التعميم، لأن أوروبا ليست واحدة. قلت قبل قليل «أوروبا الغربية» وينبغي أن أحدد أكثر. لم يكن سكان أوروبا متجانسين، الشرق الأوروبي بشكل خاص لم يكن وما يزال غير مواكب لغرب القارة. ويزداد الأمر وضوحاً، أو يصدق ذلك بشكل خاص، حين نتحدث عن الأقليات الإثنية والدينية مثل الأرمن والأفارقة واليهود وغيرهم ممن كانوا يقيمون في أوروبا بأجسادهم وخارج سياقها الحضاري بعقولهم وأرواحهم. لكن اليهود، أو الجماعات اليهودية، كما يريدنا الراحل عبد الوهاب المسيري رحمه الله أن نقول لتأكيد التباين بين مجتمعات اليهود، تميزوا عن غيرهم بالدخول في ذلك السياق في وقت مبكر بعد ما يعرف بالخلاص في نهاية القرن الثامن عشر، والخلاص عملية طويلة ومعقدة سمح بها حكام أوروبا ودعموها ومنهم نابليون بونابرت وآذنت بدخول الجماعات اليهودية معترك التغير الاجتماعي والمعرفي والاقتصادي أو الحضاري بشكل عام.

في القرن التاسع عشر بدأ التغير يؤتي ثماره وإن لم يتمكن اليهود

من تحقيق الكثير إلى أن جاء النصف الثاني من القرن نفسه وبتحديد أكثر حين جاء الثلث الأخير من القرن. ففي تلك الفترة بدأ يظهر بين اليهود الشعراء والمفكرون والعلماء في مختلف المجالات. فكارل ماركس مثلاً المولود عام 1818 لم ينشر «البيان الشيوعي» مع إنجلز حتى 1848 أي قبل عقد فقط من نشر داروين كتابه «أصل الأنواع» (1859). ثم جاء فرويد المولود في تلك السنوات أي عام 1856 لينشر أهم أعماله في نهاية القرن وأوائل الذي يليه، وبين ماركس وفرويد عدد كبير من المفكرين والمبدعين في كل المجالات تقريباً. أما أولئك الذين يشككون في الانتماء اليهودي لكلا الكاتبين فينبغي التذكير بأن المقصود هنا ليس الانتماء الديني وإنما الإرث الثقافي والإثني، وقد ناقشت هذا الموضوع بتوسع في كتابي «المكون اليهودي» (2007) واختلفت فيه مع المسيري ولا أرى المجال هنا يسمح بإعادة ما قيل بتفاصيله.

إلى جانب هذه الأسماء ظهر عدد من الكتاب اليهود ممن لا يشوب انتماءهم اليهودي شائبة ولكنهم أقل شهرة بكثير ممن ذكرت. من أولئك مؤرخون وعلماء اجتماع واقتصاد ومختصون في اتجاهات مختلفة، لكنهم جميعاً ينتظمهم ما أسميته خطاب الإصلاح اليهودي. ويمكن تقسيم أولئك حسب توجهاتهم إلى قسمين: قسم يرى أهمية الإصلاح ويرى فيه فرصة لتعميق الانتماء الأوروبي للجماعات اليهودية، وقسم يسعى للإصلاح لكن في اتجاه مختلف، أي يرى أن المطلوب هو إيقاظ الروح القومية لدى تلك الجماعات. القسم الأخير هو الذين صنعوا الأيديولوجية الصهيونية ورأوا أن الأمثل هو هجرة اليهود إلى فلسطين بوصف ذلك حلاً لما عرف آنذاك بالمسألة اليهودية. ويقف على رأس هؤلاء بالطبع هرتزل ومعه آخرون أقل

شهرة، منهم موسى هس. وكان ممن أسهموا في مناقشة تلك المسألة ماركس في كتابه «حول المسألة اليهودية» عام 1843، أي قبل اشتهاره منادياً بالشيوعية. لكن ماركس لم يتبن الفكر الصهيوني وإنما رأى المسألة من زاوية أخرى سآتي إليها.

هنا أود أن أشير إلى شخصيات مهمة في تطور الخطاب الإصلاحي اليهودي ولكنها أقل شهرة بكثير من ماركس. من أولئك: إسرائيل ياكبسون وأبراهام غايغر وهاينريش غرايتز وموسى هس. هؤلاء وغيرهم لعبوا أدواراً مهمة في تقريب المجتمعات اليهودية التي كانت تعيش غالباً على ضفاف التجمعات الحضارية الأوروبية في المدن الكبرى لتستطيع مواكبة الحياة الأوروبية في تلك التجمعات فيقبلها الأوروبيون المسيحيون ويتمكن اليهود بدورهم من الإسهام في تطور الحضارة. يعد ياكبسون (1766 ـ 1828) رائد حركة الإصلاح تلك فقد اهتم بالجانبين التربوي والديني وسعى إلى تغييرهما بحيث ينسجمان مع الحياة الأوروبية لاسيما في وجهها الليبرالي حيث يتوارى الجانب الديني ويطغى البعد الدنيوي/ العلماني على الحياة. أسس ياكبسون مدرسة عام 1801 في مدينة برونسفيك بألمانيا أقام فيها أول طقوس دينية إصلاحية سُمح بأن يحضرها الكبار والأطفال معاً واستخدمت فيها الألمانية بدلاً من العبرية، بل إن ياكبسون في مدرسته دعا إلى تغييرات عدت في حينها أكثر تطرفاً أو أكثر انفتاحاً تمثلت بالسماح للرجال والنساء بالجلوس جنباً إلى جنب في الكنيس اليهودي، ثم زاد على ذلك بأن عمل على إدخال الموسيقى على غرار ما يحدث في بعض الكنائس المسيحية. بل إن مدرسة ياكبسون أمعنت في التجاوز حين دخلت في صلب المعتقد اليهودي لتتبنى ما يمكن اعتباره أخطر الخطوات نحو الاندماج في

المجتمعات الأوروبية المسيحية وهي إلغاء فكرة المسيح المخلص الذي سيوحد اليهود أو «شعب إسرائيل» مرة أخرى.

لم تلبث تغييرات أو إصلاحات ياكبسون أن انتشرت في مدن ألمانيا المختلفة مثل برلين وهامبورغ ولايبزغ، ثم وصلت بعد ذلك إلى مجتمعات يهودية في بلدان مجاورة مثل الدنمارك والتشيك والنمسا. وكان من الخطوات الرئيسة هنا تعديل مناهج التعليم بين اليهود فأدخلت مواد تتصل بالعلم المعاصر وتقلل من هيمنة العلوم الدينية التقليدية وذلك ليتمكن صبية اليهود من معرفة ما يحيط بهم من تطورات، واستلزم ذلك نشر الألمانية أو اللغات الأوروبية بدلاً من العبرية لغة للتدريس والقراءة. ولعبت الحكومات الأوروبية دوراً مهما في هذا السياق، فقد فرضت في بعض الحالات تدريس تلك المواد في مجتمعات تقليدية ترفض التغيير أو التجديد. وكان أحد الفاعلين في هذا الاتجاه نابليون الذي لعب دوراً كما نعلم في إحداث نقلة في الوطن العربي حين غزا مصر في أواخر القرن الثامن عشر. لكن شتان ما بين أثر نابليون هنا وأثره هناك.

عقدة التفوق

ما يلفت النظر في خطاب الإصلاح اليهودي أنه تطور بعد مراحله الأولى من خطاب دفاعي أو اعتذاري/ تبريري إلى أن يصبح نوعاً من الانتصار لليهود والإعلاء من شأنهم، أي أنه انتقل من مرحلة الدفاع عن النفس من أجل البقاء إلى مرحلة هجوم تبرز اليهود بوصفهم متفوقين على من يسميهم اليهود الأغيار. ذلك ما يتضح في كتابات باحثين مثل أبراهام غايغر وهاينريش غرايتز.

ربما يكون الدافع إلى دعوى التفوق ما يقال عادة بأن خير سلاح

للدفاع هو الهجوم، فالحديث عن تفوق اليهود على غيرهم، لاسيما على المسيحيين، ليس سوى نوع من الهجوم الذي يجعل اليهودي في موقع من يعطي وليس من يأخذ. فعلى يد عدد من الباحثين اليهود، لاسيما المشتغلين في تاريخ الأديان والدين اليهودي بشكل خاص، يتطور ما أسميته بالخطاب الإصلاحي اليهودي ليبنى استراتيجياته ومنها هذه. ومن أبرز الذين عملوا على التطوير هنا أبراهام غايغر (Geiger) وهو حاخام ألماني توفي عام 1874، درس القانون الروماني وبدأ في ضوء ما تعلمه يشك في مصداقية ما ورد في التوراة حول مصدره القدسي فألف مقارنة بين القوانين الكلاسيكية والقوانين التلمودية من زاوية علمانية. كما أنه رفض مقولة «الشعب المختار» وأراد لليهود أن ينظروا إلى أنفسهم بطريقة أكثر منطقية وانسجاماً مع واقعهم. غير أنه، من ناحية أخرى، رفض بعض الإصلاحات الدينية التي شاعت آنذاك مثل صلاة اليهود يوم الأحد مؤثراً عدم المساس ببعض التقاليد الثابتة.

ومثلما حرص غايغر على بعض ثوابت اليهودية نجده يخالف ما يتوقع من توجهه العلماني مرة أخرى فيدافع عن اليهودية دفاعاً حاراً، ذلك أنه حين أكمل دراساته العليا بالحصول على الدكتوراه ولم يتمكن من الحصول على وظيفة أستاذ في إحدى الجامعات الألمانية تقدم لوظيفة حاخام فقبلته الجماعة اليهودية في مدينة فيسبادن الألمانية ليعمل هناك لمدة خمسة أعوام ويواصل نشر عدد من الدراسات المتصلة بالديانة اليهودية. وفي تلك الدراسات التي انتظمها ما عرف بـ «علم اليهوديات» والتي شملت كتابه «اليهودية وتاريخها» (1865) نجد غايغر يطور نظريته حول التفوق اليهودي، فالدين اليهودي في رأيه متفوق على المسيحية والإسلام وقد سعى لإثبات

ذلك بحجج مختلفة. بالنسبة للإسلام سأشير إلى موقفه منه في مقالة مستقلة أخصصها لموقف بعض الباحثين اليهود الإصلاحيين تجاه الدين الإسلامي وصلة ذلك بحركة الاستشراق. هنا سأحصر الحديث في رأيه إزاء المسيحية.

بالنسبة لغايغر، كما لباحثين يهود آخرين، ليست المسيحية سوى فرع من فروع اليهودية، وإذا كان هذا هو ما رآه بعض الباحثين الأوروبيين من غير اليهود فإن الاختلاف هنا هو في التفاصيل وهي بحد ذاتها مهمة. يقول غايغر إن الفرع الذي انبثقت منه المسيحية كان فرعاً تقدمياً بما تنطوي عليه الصفة من ديمقراطية وليبرالية وما إلى ذلك، أي أنه كان على قدمه منسجماً مع التوجهات التنويرية الأوروبية وتمظهراتها المعاصرة آنذاك. فالمسيح حسب غايغر ينتمي إلى فرع من بني إسرائيل يسمون الفريسيين (أو الفارسيين، دون أن تكون لهم صلة بالفرس) كانوا يقرؤون النصوص المقدسة قراءة منفتحة تقبل التأويل وليست متشددة أو حرفية مثل جماعة مقابلة يسمون «الصدوقيين». ومن الطريف هنا أن المصادر التاريخية تكاد تجمع على عكس ما يذهب إليه غايغر في وصف الفريسيين. فهم فيما يشبه الإجماع أنموذج للتشدد والحرفية وما تزال المعاجم في بعض اللغات الأوروبية تجعل الحرفية والتشدد إحدى دلالات كلمة «فريسي» pharisee. بل إن تلك المعاجم تزيد على الحرفية والتشدد صفة النفاق. لكن هذا التناقض ليس مهماً بقدر ما هي رغبة غايغر في إبراز اليهودية بوصفها أصلاً لما في المسيحية من عناصر التنوير والفكر الإصلاحي، فمن خلال مثل ذلك الربط يتمكن الباحث اليهودي من إبراز اليهودية والمسيحية معاً من زاوية تعجب قراءه الأوروبيين سواء كانوا يهوداً أم مسيحيين.

من ناحية أخرى يتضح أن قراءة غايغر بحد ذاتها قراءة تقدمية بالمعنى الهيغلي، أي أنها تسير حسب فلسفة التاريخ التي طورها الفيلسوف الألماني هيغل والتي ترى التاريخ يسير في حركة حلزونية تصاعدية. وعلى هذا الأساس يغدو من الصعب تصور أن يجعل غايغر من اليهودية ديناً متفوقاً على المسيحية إلا من هذا المنظور الأمومي الذي تغدو به اليهودية هي الأصل. وبالفعل فقد نظر كثير من المفكرين والمثقفين الأوروبيين آنذاك إلى اليهودية بوصفها ديناً بدائياً أفضى إلى دين أرقى منه هو المسيحية. ومع أن هذه القراءة توقفت عند عتبة الإسلام بوصفه ديناً تالياً، أي لم تعتبره متفوقاً على ما عداه، لأنه لم يكن ممكناً للتمركز الأوروبي/ المسيحي أن يسمح بمثل تلك الخطوة، فإن تلك النظرة إلى تطور الأديان كانت سائدة وإن لم تلتزم دائماً بفلسفة هيغل حرفياً.

قلت إنه من الصعب تصور أن يجعل غايغر اليهودية متفوقة إلا من زاوية كونها الأصل، لكن الحقيقة هي أنه وجد مبررات أخرى حين أكد أن اليهودية متفوقة على المسيحية لأسباب منها أن اليهودية لم ترتبط عضوياً بشخصية واحدة مثل عيسى وإنما على مبادئ تتجاوز الأشخاص. كما أن من تلك أن اليهودية دين يؤمن بالتقدم اللانهائي للإنسان وأن لا حدود للقدرات الإنسانية على التطور والارتقاء، فهي بذلك الدين التنويري بامتياز، الدين المنسجم مع معطيات العقلانية الفرنسية والفلسفة الهيغلية وكل ما جاءت به أوروبا في أوج تحضرها الفكري. وقامت حجة غايغر في هذه المسألة على غياب مفهوم الخطيئة عن اليهودية، المفهوم الكفيل بتثبيت الإنسان في ماضٍ لا يستطيع الفكاك منه إلى ما هو أفضل أو أرقى. ثم يضيف إلى ذلك تهمة أخرى تقول إن المسيحية

دمرت ما سبقها من حضارات بتنصير أهلها في حين لم تفعل اليهودية ذلك.

هذا كله يأتي في سياق خطاب إصلاحي، مع أن مفهوم الإصلاح يصير في سياق كهذا موضع تساؤل: فمن المرغوب في إصلاحه، هل هي اليهودية المتميزة أم المسيحية المليئة بالمشكلات؟ الإجابة واضحة وهي من سمات الخطاب اليهودي في هذا الجانب الخطير، ومن الصعب تصور كيف تطور مثل هذا الخطاب لولا أجواء الانفتاح الأوروبية في تلك الفترة وتمكن الجماعات اليهودية في الحياة الأوروبية على مستوياتها كافة. وفيما يلي سنرى نماذج أخرى تخرج على النماذج السابقة لكنها تشكل امتداداً لها في السياق ذاته.

مأزق مندلسون

في عام 1771 واجه الفيلسوف اليهودي الألماني موسى مندلسون تحدياً من عالم لاهوت سويسري اسمه يوهان لافاتير سبب له انهياراً عصبياً. استمر الانهيار، كما تقول المصادر لمدة عامين، أما سببه فهو أن لافاتير وضع مندلسون في مأزق بشأن انتمائه الديني، فقد طالب لافاتير مندلسون أن يبرر استمراره بالتمسك بدينه اليهودي على الرغم من أن المسيحية دين أفضل، حسب قناعة لافاتير وقناعة المجتمع الأوروبي المحيط وهو مجتمع مسيحي كما هو معروف. أي أن مندلسون كان مطالباً بأن يثبت أن المسيحية لا تستحق أن يعتنقها مندلسون على الرغم من كونها الدين «الصحيح».

طوال عامين من المعاناة الشديدة سعى مندلسون للبحث عن إجابة «عقلانية» يستطيع بها أن يدحض تلك المسألة العويصة، أو المأزق: كيف يبرر استمراره على الدين اليهودي؟ ولربما صدم الفيلسوف

اليهودي باكتشاف أن مجيء عصر التنوير لم يعن حرية المعتقد على النحو المطلق الذي يتخيله المرء لأول وهلة، فعلى الرغم من ضعف الانتماء الديني بين مثقفي المسيحيين أنفسهم بل ومهاجمة مفكرين مثل فولتير للأديان كلها وإعلانه الإلحاد وعلى الرغم من المطالبة المنتشرة في أوروبا لتغليب العقل على ما سواه، فإن حقيقة الأمر تقول إن المسيحية في كل مكان من أوروبا وأن مندلسون وبقية اليهود يعيشون في مجتمع ما يزال معقلاً للتدين. وبالتأكيد كانت تلك صدمة عنيفة لرجل اعتقد أن اليهود قد حققوا الانعتاق أو الخلاص الحقيقي من الغيتوات والاضطهاد الذي فرض عليهم قروناً طوالاً.

غير أن ما طولب به مندلسون كان طبيعياً من ناحية أخرى، فمن الصعب تصور أن يندمج اليهود بسهولة في مجتمعات رفضتهم كل تلك القرون. والاندماج المشار إليه، وهو أحد وجوه الإصلاح التنويري، كان من الواضح أنه بحاجة إلى فترة أطول لكي يؤتي ثماره. كان على الجماعات اليهودية في مختلف دول أوروبا أن تبذل جهوداً جبارة لتوائم ظروفها المستتبة لأزمنة طويلة مع مستجدات الحياة في أوروبا التي تحث الخطو في مراتب التحضر العلمي والصناعي والمعرفي والإبداعي. ولاشك أن الصعوبة الكبرى في هذا السياق تتمثل في المسألة الدينية، أي في عمق الثقافة ومحركات السلوك وأسس القيم الاجتماعية والفردية. والمفارقة الواضحة هنا هي أن احتدام المواجهة في ميدان العقيدة الدينية جاء في سياق التنوير الأوروبي الذي قام على أسس العقلانية ودعا إلى التخلي عن غيبيات الدين لتحل «أنوار» العقل، كما يشير اسم تلك المرحلة بالفرنسية (عصر الأنوار)، محل ما اعتبر «ظلاميات التدين».

غير أن تلك المفارقة واكتشاف حقيقة الوضع لم يحولا دون أن

يبذل مندلسون وغيره من مثقفي اليهود آنذاك جهوداً جبارة لتغيير الوضع القائم، إلى جانب ما اتخذته الحكومات الأوروبية من إجراءات وما فرضته من أنظمة لتسريع عملية الإصلاح ونقل اليهود إلى حيز التنوير الأوروبي. تمثلت جهود مندلسون في جانبين رئيسين، سعى من خلالهما إلى تجسير الفجوة الكبيرة بين اليهود ومسيحيي أوروبا أو «الأغيار» حسب المصطلح اليهودي. في الجانب الأول قام مندلسون بالتعريف بالدين اليهودي على نحو يبرز صلته بالعصر وبالفكر التنويري بشكل خاص، أي يثبت عصرية اليهودية من حيث هي لا تتعارض مع مستجدات الفكر، بل أنها فوق ذلك أكثر تصالحاً مع عقلانية التنوير من المسيحية نفسها. ففي كتابه الرئيس «جيروزاليم» تحدث مندلسون عن دين يهودي أقرب إلى المذهب الربوبي، أي المذهب القائل بأن للكون خالقاً خلق الكون ثم لم يعد يتدخل في مجرياته. وكان ذلك المذهب قد وجد صدى واسعاً بين مثقفي أوروبا في القرن الثامن عشر بوصفه حلاً توفيقياً لمشكلة المعتقد التي طرحت نفسها بشكل حاد إثر تطورات العقلانية التنويرية وما وجه للاهوت المسيحي بشكل خاص من نقد. ويمكن تلخيص موقف مندلسون بالعبارة التالية من كتابه المشار إليه: «اليهودية لا تدعي امتلاك حقائق مطلقة أنزلت عليها ولا يمكن تحقيق الخلاص إلا بها، إنها لا تدعي أنها دين منزل بالمعنى الذي تفهم به تلك الكلمة عادة».

آراء مندلسون تندرج ضمن مسعى شامل لعلمنة الثقافة المنتشرة بين اليهود بدءاً بالتعليم ومروراً بالنصوص الدينية والطقوس التعبدية وكيفية تحديثها. وبالطبع فإن المفكر اليهودي لم يكن هنا معنياً باليهود أو يخاطبهم بقدر ما كان معنياً بالمثقفين الأوروبيين الأغيار والأنظمة السياسية التي تحكم الجميع ومنهم اليهود. فكان ضرورياً إبراز اليهودية بوصفها دين متطور لكي يكسب اليهود أنفسهم احترام

الجميع. لكن كما رأينا في المأزق الذي تسبب به لافاتير المسيحي، لم يكن سهلاً تجاوز تلك العقبات أو تحقيق الإقناع المطلوب.

الجانب الآخر من جهود مندلسون اتجه إلى اليهود أنفسهم من خلال التوراة. فقد قام المفكر اليهودي بترجمة هي الأولى من نوعها حين نقل التوراة إلى الألمانية كاسراً بذلك محظوراً قديماً وراسخاً في تاريخ اليهود ينص على عدم نقل التوراة إلى أي لغة غير العبرية. وواضح أن مندلسون أراد بذلك كسر العزلة اليهودية ودمج الدين اليهودي بالعصر، لاسيما أن أجيالاً من اليهود ولدت وستولد ممن لا يجيدون العبرية قدر إجادتهم للغات الأوروبية خاصة الألمانية. ومن هنا فقد أراد مندلسون دعم الدين والموروث اليهودي من خلال الترجمة، ومع أن المصلحة من ذلك كانت واضحة فإن الترجمة أدخلته في خصومة مع متشددي اليهود، هذا مع العلم أن الترجمة كانت جزئية. ذلك أن ترجمة مندلسون التي تركزت على أسفار «البنتاتيوخ» والمزامير كتبت بحروف عبرية على الرغم من كون اللغة ألمانية، أي على النحو الذي يذكر بما حدث من قبل في الأندلس حين كان علماء اليهود مثل ابن ميمون يكتبون العربية بحروف عبرية. ويعني ذلك أن الترجمة لم تعدّ للألمان المسيحيين ليتعرفوا منها على الدين اليهودي وإنما لجماعة تعتنق ذلك الدين ولكنها تقع في منطقة هامشية بالنسبة للثقافة الألمانية وتحتاج إلى ذلك العمل الإصلاحي. وهنا يبرز وجه شبه آخر، فما فعله مندلسون يشبه كثيراً ما فعله رائد الإصلاح الكنسي في تاريخ أوروبا ومؤسس البروتستانتية مارتن لوثر حين جعل الكتاب المقدس في متناول العامة وبعيداً عن سلطة رجال الدين.

عند الستين يخشى الاسرائيليون الزوال

ضمن السيل الضخم من الكتابات الغربية حول بلوغ اسرائيل الستين من العمر (عام 2008)، نشرت مجلة «أتلانتك» الأمريكية الشهرية والشهيرة والمؤثرة بطبيعة الحال، فهي توزع حوالي 450 ألف نسخة، نشرت مقالة تحليلية مطولة كتبها الصحفي الأمريكي/ الإسرائيلي جفري غولدبرغ وجعلته موضوع الغلاف. جاءت المقالة بعنوان «لم يغفر له» (Unforgiven) الذي يشير، كما يتضح من المقالة، إلى موقف الكاتب الإسرائيلي ديفيد غروسمان تجاه رئيس الوزراء أولمرت الذي سبق أن ربطته بالكاتب صداقة تحولت إلى قطيعة وشعور بالغضب الحاد جعل غروسمان يرفض حتى أن يصافحه. لكن العنوان يلقي بظلال أوسع على علاقة كثير من الإسرائيليين بدولتهم وبسياسة حكومتها الحالية بوجه خاص وذلك بعد العقود الستة التي أمضتها في الوجود.

تتمحور المقالة، كما ألمحت، حول غروسمان وأولمرت اللذين يرى الكاتب أنهما يمثلان وجهين متقابلين أو متناقضين لإسرائيل حالياً منطلقاً من كون غروسمان أحد أشد منتقدي السياسة التي اتبعها أولمرت حين شن الحرب على لبنان في صيف 2006 وقبل ذلك وبعده في عجزه عن اتخاذ الإجراء المناسب تجاه المستوطنات التي يرى

أولمرت نفسه أنها عائق في وجه السلام مع الفلسطينيين. وكان غروسمان قد فقد ابنه في تلك الحرب، الأمر الذي زاد من غضبه تجاه ما تفعله إسرائيل بالإسرائيليين أنفسهم قبل الفلسطينيين واللبنانيين.

المقالة تكتسب أهميتها من قدرة الكاتب على نسج جملة آراء وحقائق ومواقف تصب في مجملها في خلاصة كبرى هي القلق الذي يصل حد الرعب تجاه مستقبل الكيان الإسرائيلي. تلك الآراء والمواقف يعبر عنها عدد من الشخصيات المؤثرة في حياة الإسرائيليين منهم غروسمان وأولمرت وإيهود باراك إلى جانب ساسة وكتاب وصحفيين آخرين. غير أن موقف الكاتب نفسه، غولدبرغ، يبرز من بين أولئك بتحليلاته واستنتاجاته وربطه وكذلك بحكايته هو بوصفه صهيونياً اكتشف فشل الحلم الصهيوني وقرر العودة من إسرائيل إلى أمريكا ليعمل مع مجلة «أتلانتك» بعد أن أمضى عدة سنوات في خدمة دولته، وكان من بين الأعمال التي قام بها وظيفة سجان في أحد السجون الإسرائيلية.

القلق الذي يشيع في أجواء المقالة ليس انطباعياً صادراً عن مجرد مخاوف شخصية، وإنما هو مؤسس على معلومات إحصائية وتحليلات مستنتجة من أرض الواقع. من تلك ما يتصل بالمستقبل السكاني أو الديمغرافي لإسرائيل كالتي يوردها المحلل السكاني الإسرائيلي سيرجيو ديللا بيرغولا الذي يقول إنه يتوقع أن ينخفض عدد اليهود عام 2020 ليمثل ما لا يزيد عن 47٪ من السكان نتيجة لتزايد أعداد الفلسطينيين. وفي حين تشير إحصائيات أخرى إلى ما يرفع الأمل بمستقبل أفضل تأتي أخرى لتقلل من ذلك الأمل. فنعلم مثلاً من إحدى الإحصائيات عن وطنية الإسرائيليين واستعدادهم للفداء في سبيل وطنهم. 94٪ منهم أعلنوا أنهم سيدافعون عن بلادهم لو تعرضت

لخطر، في مقابل 64٪ من الأمريكيين لديهم نفس الاستعداد. لكن في مقابل ذلك الرقم تقول إحصائية أخرى إن 44٪ من الإسرائيليين قالوا إنهم على استعداد لمغادرة إسرائيل لو وجدوا مستوى معيشي أفضل، ويضيف كاتب المقالة أن هناك حوالي 40 ألف إسرائيلي يعيشون حالياً في منطقة الصناعات الإلكترونية في سان فرانسيسكو المعروفة بوادي السيليكون (وكاتب المقالة نفسه أنموذج للهجرة المعاكسة).

القلق الذي تعنيه هذه المعلومات يعبر عنه إيهود باراك حين يقول: «إن التحدي الحقيقي لنا هو أن نجعل إسرائيل مكاناً جذاباً ـ على التخوم القصوى في العلوم والتربية والثقافة ومستوى المعيشة ـ إلى حد أن يرغب الشبان الأمريكيون اليهود في المجيء إلى هنا. إن لم نستطع فعل ذلك فإنه حتى المولودين هنا سيقررون الذهاب إلى أماكن أخرى وتلك مشكلة حقيقية».

ويذهب باراك إلى أبعد من ذلك فيما ينقله عنه كاتب المقالة. فقد سبق لباراك أن قال إن اليهود يتفوقون في أشياء عديدة ولكن ليس بالضرورة في حكم أنفسهم، أي في أن يكونوا حكاماً لدولة تخصهم. ويشير باراك في هذا السياق إلى شاهد تاريخي عجيب إذ يقول إن «آخر تجربتين خاضهما اليهود في تأسيس دولة تخصهم منيتا بالفشل. الأولى كانت في عهد النبي سليمان وانتهت بالسبي البابلي، والثانية في ما يعرف بزمن المعبد الثاني وكانت نهايتها على يد الغزاة الرومان وأدت إلى الشتات الحالي لليهود.

هذا يعني طرح السؤال المنطقي وهو هل ينجح اليهود هذه المرة، أي في تجربتهم الثالثة؟ رئيس الوزراء أولمرت يقيم حجته في النجاح على أن اليهود غير آمنين حيث أقاموا في العصر الحالي وأن

إسرائيل وإن كانت غير آمنة تماماً فإن اليهود فيها يدافعون عن أنفسهم على الأقل. وسندرك حجم اليأس الذي تتسم به هذه التصورات لمستقبل الدولة اليهودية حين نتذكر الطموحات التي قامت عليها ابتداءً من هرتزل ومروراً ببن غوريون. طموحات هرتزل كانت طوباوية إلى حد بعيد، ففي رواية نشرها عام 1902 بعنوان «الأرض القديمة الجديدة» (Altneuland) طرح هرتزل مخططاً لدولة تحقق حلم الاشتراكيين والرأسماليين معاً، لمشروع استعماري مثالي، كما عبر أحد الباحثين اليهود، أنموذج يقود شعوب الأرض. غير أن ذلك التصور، كما يشير غولدبرغ، لم يتضمن أن تتخلص إسرائيل من سكان فلسطين العرب، فمثالية التصور انطلقت من أن الدولة الجديدة ستكون محل ترحيب أولئك العرب حين يرون مباهج الحضارة الغربية وهي تهل عليهم مع اليهود بوصفهم رسلاً للعلم والنظافة. ولتأكيد ذلك يتخيل مؤسس الصهيونية السياسية في روايته كلاماً يورده على لسان شخصية عربية رئيسة هي شخصية رشيد بيك الذي يقول: «لقد أثرانا اليهود. لماذا نغضب منهم؟ إنهم يقيمون بيننا مثل إخواننا. لم لا نحبهم؟»

ومما يزيد الأمر طرافة وسخرية في الوقت نفسه أن ذلك التصور نفسه كان في مخيلة بن غوريون الذي جاء لتنفيذ حلم هرتزل. هذا على الرغم من اكتشاف بن غوريون أن العرب لم تأخذهم النشوة بالمهمة الحضارية اليهودية وإنما اتخذوا موقفاً شديد العداء تجاهها. ويذكر كاتب المقالة في هذا السياق حواراً دار بين بن غورين والزعيم الفلسطيني موسى العلمي قال فيه بن غوريون إن إسرائيل «ستجلب البركة إلى عرب فلسطين وأنه لا يوجد مبرر مقنع لديهم لمعارضتها» فما كان من العلمي إلا أن رد عليه قائلاً: «أفضل أن

تبقى البلاد فقيرة وقاحلة لمئة عام أخرى إلى أن نتمكن نحن من تطويرها معتمدين على أنفسنا».

يقول غروسمان: «حين تتأمل اتجاهات التشدد، تنظر في الكيفية التي يختار بها الجانبان [العربي والإسرائيلي] عند كل منعطف الطريق الأكثر عنفاً، حين ترى أن الأديان الأخرى، في أجزاء من الغرب، لا تتقبل في حقيقة الأمر فكرة إسرائيل... فإن ذلك يعبر عن شيء عميق عندنا (وأكثر من ذلك عند الآخرين)، حول الدين اليهودي والوضع الذي ما نزال فيه، بعد ستين عاماً من السيادة ـ أننا لم نحقق وضعية الدولة، الوضع الذي تكون فيه هذه دولة شرعية». ولعل الأسوأ من عدم تحقيق الدولة وعدم الشعور بأنها دولة شرعية هو الشعور بعدم الثقة في الوجود نفسه. يضيف غروسمان: «إننا نفتقر إلى الثقة في وجودنا. إننا إلى جانب ذلك لا نؤمن بوجودنا نفسه. لدينا السمات الشكلية للدولة الطبيعية، ولكنا ما زلنا لا نؤمن أننا في دولة. فطوال التاريخ كان ينظر إلينا، وكنا ننظر إلى أنفسنا، من حيث نبدو قصة أكبر من الحياة، منذ أيام الكتاب المقدس. إننا قصة تقرؤها الشعوب الأخرى وتستعيرها. ولكنك حين تكون قصة فإن من الممكن أن تنتهي».

هذا الكلام الخطير يحرص الساسة على التقليل من شأنه بطبيعة الحال، فأولمرت يرى أن غروسمان في النهاية ليس سوى كاتب أو روائي، وأكثر من ذلك أنه يتحدث من منطلق الفجيعة التي مني بها بفقد ابنه، أي أن منطقه عاطفي وليس عقلانياً. لكن أولمرت، كما رأينا قبل قليل، لا يخلو من قلق وجودي تجاه الكيان الإسرائيلي نفسه، وكذلك هو الحال عند أيهود باراك وربما غيرهم. هذا على الرغم من أنهم يتذرعون بالهوية بوصفها مكسباً رئيساً لوجودهم في إسرائيل وإلا فالوجود اليهودي يظل مهدداً باستمرار. فحين يدافع

أولمرت مثلاً عن حق إسرائيل في الوجود نراه يذهب إلى الهوية بوصفها مبرر الدفاع عن الذات لأن اليهود مهددون حيثما حلوا. ذلك أن اليهود، كما يقول، ذاقوا الأمرين في مختلف الأماكن التي حلوا بها وأن إسرائيل هي التي توفر لهم إمكانية الدفاع من منطلق مختلف عما كان يحدث في الماضي. فاليهودي الأمريكي، كما يقول أولمرت، حين يدافع عن نفسه فإنه يكون أمريكيا يهودياً، أي أنه يدافع عن هوية مزدوجة وولاء مزدوج، وهو ما يحدث في ألمانيا حيث يكون يهودياً ألمانياً وهكذا في غير هاتين الدولتين، أما في إسرائيل فالأمر مختلف. يقول غولدبرغ إن أولمرت كان يضرب بيده على المكتب وهو يقول مكرراً: «لقد اضطهد اليهود، لقد هوجم اليهود، لقد قمع اليهود، لقد قتل اليهود. ولكنهم لم يتمكنوا من الدفاع عن أنفسهم بوصفهم يهوداً». ذلك هو ما يميز إسرائيل، حسب أولمرت، عن ألمانيا وأمريكا وغيرهما من البلاد وما يبرر من ثم وجودها كدولة.

إن كلام أولمرت لا يخلو من واقعية، فقد اضطهد اليهود في أماكن كثيرة وليس ما حدث في ألمانيا إلا آخر مشاهد المسلسل المأساوي، لكن ذلك الكلام شديد المبالغة لأنه يتجاهل الفترات الطويلة التي عاشها اليهود بسلام والمجتمعات التي كان اليهود وما زالوا يعيشون فيها دونما اضطهاد بل في ازدهار. ففي المجتمعات العربية الإسلامية، وعلى الرغم من بعض التوتر في فترات متباعدة، لم ير اليهود ما رأوه في أوروبا، بل إنهم عاشوا وما يزال بعضهم بوصفهم جزءاً من الحياة الاجتماعية والثقافية، وتاريخ الأندلس قديماً والعراق ومصر حديثاً من الشواهد على ذلك، ولم تكن مسألة الوجود نفسه مصدر قلق، على الأقل ليس بالمقارنة مع ما حدث في التاريخ الأوروبي.

أما المسألة الأخرى التي يتجاهلها أولمرت وغيره من الساسة، بل

غيره من اليهود عموماً، فهي الأسباب التي كانت تدفع إلى ذلك التوتر. الصهاينة يقفون دائماً ضد أية محاولة لاتهام اليهود بأية مسؤولية عما يحدث لهم، والأسباب هي إما ميتافيزيقية تعود إلى الشر الكامن في البشر أو ناجمة عن حسد الآخرين لتفوقهم وتميزهم، ومن يحاول التشكيك في هذا الكلام فتهمة معاداة السامية جاهزة له. وهذا هو ما يميز كلام غروسمان وصراحته غير المعهودة. ولنعد إلى ما قاله الكاتب الإسرائيلي في الاقتباس الوارد مطلع هذه المقالة: «فطوال التاريخ كان ينظر إلينا، وكنا ننظر إلى أنفسنا، من حيث نبدو قصة أكبر من الحياة، منذ أيام الكتاب المقدس». تلك هي واحدة من مشكلات الجماعات اليهودية التي استطاع بعضها تجاوزها ولم يستطع البعض الآخر فظلوا يرون أنفسهم «الشعب المختار» والأكثر تميزاً عن غيرهم، أي «أكبر من الحياة»، كما يقول الكاتب الإسرائيلي.

إن الخطاب الذي يعلو في إسرائيل بعد ستين عاماً من تأسيسها وتسجله مقالة المجلة الأمريكية ليس جديداً تماماً، فمخاوف «الهولوكوست» أقدم من الهولوكوست نفسه، على ما في الهولوكوست من مبالغات. وهو خطاب يسير جنباً إلى جنب مع القناعة بالتفوق الذاتي، التفوق الذي كان مصدره دينياً ثم تعلمن ليصدر في العصر الحديث عن التفوق العلمي والذكاء المفرط وما إليهما. وهذا التفوق والذكاء وإن كان لهما ما يسندهما من الشواهد والإحصاءات (عدد الحاصلين على جائزة نوبل من ذوي الأصل اليهودي مثلاً) فإن اليهود في الغالب لا ينظرون في الأسباب الموضوعية من اجتماعية واقتصادية ونفسية وتدفع بأفرادهم للتفوق من حيث هو من أسباب القوة التي يتحقق بها البقاء ثم الرخاء.

ما نسمعه الآن في المقالة التي نستعرض هنا هو نوع من

المصارحة غير المعتادة. هي مصارحة على مستوى التحجيم الذاتي، الاعتراف بأن التفوق اليهودي قصة صدقها الآخرون ويصدقها اليهود أنفسهم ولكن لها نهاية، كما في قول غروسمان المقتبس أعلاه، وهي مصارحة أيضاً على مستوى الخوف بل الرعب من احتمالات الزوال أو الفناء. يقول الكاتب الإسرائيلي نفسه: «إنني أعتقد أن هذا الخوف، فكرة أن إسرائيل لن تستمر في الوجود ـ إنني لا أستطيع حتى التلفظ بالكلمات المحددة والواضحة لأنها مرعبة حقا ـ هذه الفكرة أو الخوف يحوم فوق رؤوسنا طوال الوقت... إنك تستطيع أن ترى الأعداد ـ قلتنا وكثرتهم، إلى أي حد تمتلئ هذه المنطقة بالعدوانية، وكيف أننا لم نكن أبداً محل قبول في هذه المنطقة».

أخيراً.. «ديمقراطية» إسرائيل

أوردت فيما سبق كلاماً لهرتزل وبن غورويون يكشف عن الرؤية الاستعمارية التقليدية التي قام عليها الكيان الإسرائيلي، وهي رؤية أوروبية/ غربية تقليدية تجعل من حلول أوروبا في مناطق العالم مصدراً للخير والنماء، أي استعماراً بالمعنى الأصلي للكلمة، المعنى الذي ورد في القرآن الكريم («هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها»)، وذلك على النحو الذي يجعل من الحري بالشعوب التي يقعل عليها الاستعمار أن ترحب بمستعمريها وتفرش لهم الدور والصدور. وتبين أن ذلك الخطاب الاستعماري الصهيوني، الذي اتضح أنه أبعد ما يكون عن الدلالة القرآنية، واجه رفضاً قاطعاً من الفلسطينيين الذين تحدث إليهم بن غورويون في محاولة لإقناعهم بكلامه.

ما أود إضافته هنا هو أن انكشاف السخف في ذلك الخطاب لم يؤد إلى غيابه تماماً، فإسرائيل ومجمل الغرب معها، ما يزالون يرون

في إسرائيل أنموذجاً يحتذى في المنطقة على الأقل، فهي وإن لم تأت بالخير للفلسطينيين بالشكل الذي أراد بن غورويون تسويقه بسذاجة فإنها تشعل في المنطقة ما يفترض أنه نبراس الديمقراطية التي ما يزال السياسيون الغربيون، في أمريكا بشكل خاص، وكذلك المحللون على اختلاف مشاربهم، يتغنون بها في كل مناسبة تذكر فيها إسرائيل، ولطالما تردد ذلك في كلام القادة الأمريكيين بشكل خاص، سواء في البيت الأبيض أو في الكونغرس. وبالطبع هناك الإعلام الأمريكي والغربي بشكل عام، حيث تتردد مقولة إسرائيل الديمقراطية وكأنها استمرار للأطروحة الصهيونية التي تحرك بها هرتزل ثم بن غورويون وغيرهما لتحقيق حلم الدولة اليهودية. ومع أن الخطاب الإعلامي الغربي بشكل عام صار أكثر وعياً بأن تسويق تلك المقولة لم يعد بالسهولة التي كان عليها قبل عقدين على الأقل فإن مرتكزه الأساسي أي كون إسرائيل دولة ديمقراطية، يعني أن الديمقراطية حلت محل الخير والنماء الموعودين في الحلم الصهيوني القديم.

لكن أليست إسرائيل فعلاً دولة ديمقراطية؟ أليست، على عكس الكثير من دول العالم غير الغربي، دولة ترتكز إلى دستور مدني يحتكم إليه فتتغير حكوماتها وينتخب الشعب ممثليها، ويخضع قادتها للمساءلة التي قد تؤدي إلى استقالتهم؟ لا بد للإجابة أن تكون بنعم على هذه الأسئلة جميعاً، إذا أردنا الصدق مع أنفسنا، لكن، وهنا «لكن» كبيرة، يقول واقع الأمر أن هذه الديمقراطية ليست متاحة للجميع داخل إسرائيل، إنها ديمقراطية اليهود لليهود، عدالة النخبة والحقوق المتساوية فقط للعنصر أو للفئة الواحدة دون غيرها. وما يؤكد هشاشة هذه الديمقراطية هو أنها مهيأة للانكماش حسب بعض الإسرائيليين إذا هي أدت إلى فرض الفلسطينيين على الدولة اليهودية،

هنا تصبح الديمقراطية عبثاً. يقول الحاخام الإسرائيلي ديفيد سامسون، حسب ما يورده جفري غولدبرغ، كاتب المقالة التي استعرضت أجزاء منها قبل قليل: «ليست الديمقراطية قيمة بالنسبة لنا. القيمة هي العدالة والمعاملة الحسنة وليس الديمقراطية». أما السبب في ذلك حسب سامسون فهو ما تقوله التوراة: «في سفر الخروج نجد أن اليهود سيكونون مملكة من رجال الدين والشعب المقدس. إنه لا يتحدث عن الديمقراطية».

هذا منطق ديني متشدد، نعم، وليس منطق العلمانيين من الصهاينة الذين لا يؤمنون بالتوراة ولا يستشهدون بشيء منها. ولكن هل السياسة الإسرائيلية العلمانية سواء في النظرية أو التطبيق تجاه الفلسطينيين مختلفة؟ إنها تتغذى بالرؤية نفسها وإن لم تعلنها بصراحة سامسون. فالبناء الفكري أو الأيديولوجي للصهيونية قام موازياً للخطاب الديني يتكئ عليه حيناً ويحيد عنه حيناً آخر حسب مقتضيات المصلحة التي رآها منظروا الصهيونية منذ بداياتها. الخطاب الديني، كما نرى هنا، غير مرتاح للديمقراطية التي يتشبث بها العلمانيون لأنها قد تعني تهميش دور الدين أو المؤسسة الدينية، والأسوأ أنها قد تعني إعطاء الفلسطينيين دوراً في إدارة شؤون إسرائيل.

أما العلمانيون فيتباهون، من ناحية أخرى، بديمقراطية إسرائيل في كل مكان استدراراً للدعم الغربي بشكل خاص، لكن حين يأتي الأمر للتطبيق فإنها تظل ديمقراطية النخبة اليهودية فقط. ومن هنا اتفق الخطابان أو الموقفان في مسألة واحدة: الموقف من الفلسطينيين. ففي حين تضطهد السياسة الإسرائيلية الفلسطينيين على أمل التخلص منهم كلية أو إخضاعهم بالكامل للمشيئة الصهيونية، يقف المتدينون الإسرائيليون موقفاً أكثر صراحة في الاتجاه نفسه. ينقل غولدبرغ عن

سامسون قوله إنه على العرب المقيمين «في إسرائيل التوراتية» أن يختاروا «إما أن يسايرونا، ويعيشوا بسلام، أو أن يرحلوا». لكن ماذا تعني المسايرة والعيش بسلام؟ إنها تعني أن يعيشوا بوصفهم «أجانب محميين» في إسرائيل، لهم استقلال ذاتي ولكن دون أن يكون لهم رأي في حكم إسرائيل. وبالطبع فإن سامسون لا يتساءل عن العدالة التي يشير إليها بوصفها بديلاً للديمقراطية، فهو لا يرى في اضطهاد الفلسطينيين أي خروج عن تلك العدالة، ذلك أن العدالة التي يتحدث عنها هي حصول اليهود على حقوقهم، واليهود عنصر مختلف عن غيره ومشكلة الديمقراطية هي أنها تساوي بينهم وبين غيرهم دون اعتبار لذلك الاختلاف أو التميز.

تجاه الرأي السابق لم يملك كاتب المقالة إلا أن يذكر الحاخام أن العالم قد يرفض ذلك العرض المجحف، فما كان رد سامسون إلا الفزع إلى معاداة السامية ليربطها بذلك الاحتمال، فإن رفض العالم ما تراه إسرائيل فلطالما وقف العالم ضد اليهود: «لقد كان العالم يرفض اليهود باستمرار. ولكن الله دائماً يعينهم». الشيء الذي لن يسامح الله اليهود لفعله، كما يقول الحاخام، هو القبول بتقسيم الأرض المقدسة، أي أنهم لن يعاقبوا لممارساتهم تجاه الفلسطينيين باحتلال أرضهم وتشريدهم وفرض الوصاية عليهم، وإنما للسماح لهم بإقامة دولة. ولتأكيد ذلك المفهوم العجيب للعدالة أكد سامسون رفضه لقيام دولة فلسطينية: «ستكون الدولة الفلسطينية أمراً مقيتاً».

أوباما وإسرائيل: لماذا الدعم الأعمى؟[1]

كنت أحدث من حولي عن خطابة أوباما وكيف استطاع أن يؤثر في سامعيه ومشاهديه بقدراته الكلامية التي تشير إلى موهبة سياسية تعد من أسس النجاح في الانتخابات الأمريكية. كنت أتحدث حول ذلك وأسهب في الحديث عن تاريخ الرجل في جامعة هارفرد وتفوقه دارساً ثم محاضراً وأنه ينتمي إلى جيل من الأمريكيين ذوي الأصل الإفريقي ممن تجاوزوا أو يتجاوزون الخطوط الحمر التقليدية في العمل السياسي حيث لم يعد الانتماء العنصري يؤثر كثيراً سواء فيهم أو في الكثير من مستمعيهم، أي أن الأمريكيين أنفسهم بدأوا يتجاوزون تلك التحيزات التقليدية. أقول كنت أسهب في ذلك عندما سألني أحد المستمعين قائلاً: المهم هو موقفه من إسرائيل، فما موقفه منها؟

أجل إنه السؤال الذي يهمنا في المقام الأول، مع أن المأزق المالي أو الاقتصادي الحالي ينبغي أن يصرف السؤال أيضاً إلى موقف أوباما وغيره ممن يحتمل أن يتولوا قيادة الولايات المتحدة إزاء تلك الأزمة التي أخذ تأثيرها ينتشر في كل مكان على نحو

(1) نشر هذا المقال وغيره مما يتصل بالرئيس الأمريكي أوباما قبل توليه الرئاسة.

مدمر. العالم اليوم، وليس الأمريكيون فقط، يهمهم رأي مرشحيهم في تلك الأزمة الخانقة التي نسي الناس عند اشتدادها قضاياً كانت إلى وقت قريب تتصدر الأخبار والتحليلات واستطلاعات الرأي، وبالطبع فلم يكن سؤال الموقف من إسرائيل ذا أهمية كبرى لسبب بسيط هو أنه من الأمور المفروغ منها في السياسة الأمريكية. فحين يطرح مثل ذلك السؤال فإن الموقف ليس هل نترك إسرائيل وشأنها، كما هو الحال مع العراق، وإنما من هو الأكثر حرصاً على سلامة ذلك الكيان الذي يراه الأمريكيون رمزاً للسلام والديمقراطية!

باراك أوباما كان مطالباً مثل غيره أن يتحدث عن إسرائيل، ومع أن أحداً لم يتوقع خروجه عن الخط التقليدي، فإن أسباباً كثيرة جعلته مطالباً أكثر من غيره أن يوضح موقفه ويجعله ذا أهمية خاصة، فقد تزايدت الشكوك حول الرجل من جانب الناخبين اليهود والمؤسسات اليهودية. فالخلفية الثقافية والإثنية، للرجل، ووجود «شبهة» إسلامية بين أسلافه، لم يكن يبعث على الطمأنينة، ولعل شعبية الرجل خارج أمريكا سواء في أوروبا أو العالم العربي، كانت تزيد القلق أكثر وأكثر. وبالتأكيد لم يكن منافسه «مكين» مطالباً بنفس القدر من إظهار الولاء للمشروع الاستيطاني الصهيوني فالسيناتور العتيد معروف بحماسته لإسرائيل التي تفوق حماسة بعض الإسرائيليين.

حين طرح سؤال أوباما وإسرائيل تذكرت مقالة نشرتها جريدة «لندن ريفيو أوف بوكز» (مراجعات لندن للكتب) في مطلع يوليو 2008، أي بعد أن اتضح فوز المرشح الأسود على هيلاري كلينتون. المقالة كتبها يوري أفنيري أحد أشهر الناشطين الإسرائيليين في مجال السلام وفي نقد السياسات الرسمية الإسرائيلية ويقال إنه أول

إسرائيلي يقابل ياسر عرفات وكان ذلك عام 1982. كان أفنيري من الصهاينة المتحمسين في صغره وحارب عام 1948 مع عصابات الهاغاناه ويقال إنه حين غير وجهته وصار عدواً للصهيونية كان يواجه من يتهمه بدعم «الإرهاب الفلسطيني» كان يجيب: «لا تحدثوني عن الإرهاب فقد كنت إرهابياً». هذا الرجل هو الذي كتب مقالة يتأسى فيها على موقف أوباماً من إسرائيل، الموقف الذي يمكن لنا أن نتنبأ الآن أنه كان متحمساً أكثر مما ينبغي. يقول أفنيري إن أوباما ذهب كما يذهب كل الساسة الأمريكيين، سواء كانوا منتخبين أم طامعين في الانتخاب، ليقدم فروض الولاء أمام منظمة «أيباك» الصهيونية في واشنطن. ومع أن الجميع كان يأتي ليتغنى بعمق العلاقة التي تربط إسرائيل بالولايات المتحدة وبإعجابهم الشديد بديمقراطية الكيان الصهيوني ورفضهم لـ «الإرهاب» الذي يشنه الفلسطينيون على الإسرائيليين المسالمين! مع أن كل ذلك كان من المحفوظات الروتينية الرتيبة ولكن الضرورية، فإن أوباما، كما يذكرنا أفنيري، تجاوز كل ذلك ليعلن تأييداً منقطع النظير في دعم إسرائيل. أجل قال أوباما ما لم يقله غيره حين أكد أنه يؤيد أن تكون القدس عاصمة لإسرائيل، القدس الموحدة، كما يردد اليمين الإسرائيلي والأمريكيون اليهود.

في مقالته يشير أفنيري إلى أن أوباما «يستعيد من المزبلة» شعاراً لم يعد مطروحاً في الخطاب السياسي الأمريكي أو حتى الإسرائيلي، أي شعار «القدس الموحدة» وأن استعادة ذلك الشعار يضر بالمصالح الأمريكية لأنه يحول دون تحقيق عملية السلام التي تصب في النهاية في مصلحة الدولتين رسمياً. فلم إذاً يذهب أوباما إلى كل ذلك الحد من الحماسة؟

يقول الكاتب الإسرائيلي إن أصوات اليهود ليست سبباً مقنعاً، فعدد اليهود اليوم أقل بكثير من أصوات السود وحدهم، بالإضافة إلى أن أوباما لا يعاني من نقص في الشعبية بين البيض الذين دعموه بكل الوسائل. كما أن العرب والمسلمين كلهم معه. أما مسألة الدعم المالي فقد تلقى أوباما تبرعات ضخمة من شركات ومؤسسات غير يهودية، إضافة إلى أن ما تلقاه من صغار المتبرعين، من البيض وغير البيض، يشكل مبلغاً ضخماً. فليس من الممكن إذاً أن يعود السبب إلى الأصوات أو الدعم المالي. وإذا كان اليهود حالوا في الماضي دون انتخاب أعضاء في الكونغرس فإن الرئاسة الأمريكية بعيدة عن متناولهم. هكذا يرى أفنيري، فما السبب الحقيقي في رأيه؟

إنها الأسطورة المتحكمة في العقلية الأمريكية التقليدية التي تشربها أوباما وصارت من مقتضيات التفكير العام. إسرائيل والولايات المتحدة تشتركان في سمات كثيرة، حسب أفنيري، منها تشابه المنشأ الاستيطاني لكليهما على النحو الذي تؤكده الثقافة الأمريكية الدينية بشكل خاص. يقول أفنيري: «كلما فكرت في هذه الظاهرة [أي تعلق مرشح مثل أوباما بإسرائيل] كلما ترسخت قناعتي (التي كتبت عنها في الماضي) أن المهم حقيقة هو التشابه بين المشروعين الأمريكي والصهيوني، سواء على المستوى الروحي أو العملي. إسرائيل أمريكا مصغرة، والولايات المتحدة إسرائيل ضخمة».

هذا التفسير لن يقنع الكثيرين في العالم، العربي منه خاصة، وفي تقديري أنه غير مقنع تماماً لكنه في الوقت نفسه لا يخلو من حقيقة. فالرابط الثقافي/الروحي معروف لدارسي الثقافة الغربية الأمريكية بشكل خاص وتأثيره موجود. لكن التأييد لإسرائيل يتجاوز البعد الثقافي أو حتى التجربة الوجودية مهما بلغت أهميتها. هناك

مصالح سياسية واقتصادية مشتركة كثيرة، ولكن قبل ذلك وبعده هناك فعلاً سطوة للقوى اليهودية في الولايات المتحدة، السطوة التي تجعل مرشحاً مثل أوباماً كما ذكرت أعلاه مضطراً لتقديم المزيد من أسباب الطمأنينة. ومع ذلك فإن رؤية كاتب مثل أفنيري بخبرته الطويلة وانتمائه اليهودي الإسرائيلي لا ينبغي أيضاً أن توضع جانباً، لاسيما تأكيده على أن العالم يبالغ في تضخيم سطوة تلك القوى اليهودية. إن لدى الرجل ما يجعل من المفيد الاستماع إليه وإلى أمثاله ممن ينتقدون إسرائيل دون أن يتهموا أنهم يعملون ضد مصلحة إسرائيل نفسها إلا من قبل المتشددين اليهود الذين سبق أن سعوا إلى قتله.

نقد إسرائيل ودروس التاريخ

للمؤرخ البريطاني اليهودي توني جت Judt مقالة في نقد إسرائيل أعيد نشرها مؤخراً في كتاب له بعنوان «إعادة تقييم» أو «إعادات تقييم» Reappraisals (بنجوين، 2008). وهذا كتاب يضم عدداً من مقالات «جت» التي ينتظمها حسب ما يشير العنوان وتوضح المقدمة موضوع واحد، وقد اختصر المؤلف ذلك الموضوع في عبارة ترد تالية للعنوان الرئيسي تقول إنه: «تأملات في القرن العشرين المنسي».

في مقدمته للكتاب يتحدث المؤلف عن نسيان التاريخ من زاوية أن النسيان هو عدم الاستفادة من الماضي أو من دروس الماضي، وهذا بحد ذاته طرح لا جديد فيه، فهو مما يلح عليه المؤرخون منذ بدأ التاريخ والتأريخ، بل إنه مبرر وجود هذا الفرع الكبير من فروع البحث والمعرفة الإنسانية. فكتاب التأريخ هو، كما قال ابن خلدون، «كتاب العبر». لكن مقدمة المؤرخ الغربي تختلف عن مقدمة المؤرخ العربي في نواح عدة وليس هذا موضع المقارنة بين الأعمال. ما يقصده «جت» هو عجز الغرب المعاصر عن الإفادة من تاريخه القريب الممتد على طول القرن العشرين، العجز الذي يثبته بأمثلة دقيقة يستعرض فيها تطورات ويحلل منجزات أفراد كان لهم دور في تلك التطورات أو بعضها. تلك الأمثلة هي موضوع مقالات الكتاب الاثنتين

وعشرين والتي يشكل كل منها فصلاً جمعت في أربعة أبواب حسب القضايا التي تتمحور حولها كل مجموعة من المقالات أو الفصول.

في مقدمته يوضح «جت» الأطروحة المركزية للكتاب فيتبين من ذلك أن القول بنسيان التاريخ لا يؤخذ على دلالته الظاهرة، ذلك أن الذاكرة موجودة بمعنى أن الدول الغربية لم تنس الماضي تماماً، بل إنها على العكس من ذلك سعت إلى تذكره على المستوى الشعبي أو العام من خلال المتاحف والعبارات التذكارية والمزارات وما إليها. الماضي موجود في كل مكان. لكن وجوده يتسم بسمتين رئيستين: الأولى أنه وجود انتقائي، فليس كل ما في الماضي هو موضوع استعادة، بل إن هناك ما ينسى أو يتعمد نسيانه. أما حين يستعاد فإن الغالب عليه هو أنه مأساوي مروع. ويذكرنا «جت» بالكيفية التي تحول بها التاريخ إلى مزارات تستعيد تاريخ الحروب والدمار (كما في متاحف الحربين العالميتين وتلك التي تؤرخ لما حل باليهود على يد الألمان). والهدف من كل ذلك هو العبرة، «إن القرن العشرين في طريقه لأن يصبح قصراً للذاكرة الأخلاقية»، كما يقول.

السمة الثانية هي في الاعتقاد الشائع أن ذلك الماضي المستعاد تم تجاوزه. يقول «جت» إن المشكلة هي في هذه السمة التي تعد رسالة يحملها كل ما يذكر بالماضي، هي في الجزم بـ «أن كل ذلك صار خلفنا، أن معناه واضح، أنه يمكننا الآن أن نتقدم ـ دون أن تعيقنا أخطاء الماضي ـ إلى عصر مختلف وأفضل من سابقه». لقد تم إيداع الماضي في متاحف ونصب تذكارية وصار من الممكن المرور بطلاب المدارس عليه ليتأملوه من بعيد، فهو ما عرفه أسلافهم، ولكنه لم يعد يعنيهم. تلك هي الرسالة المتأتية لما يمكن أن نسميه «متحفة» التاريخ.

لتوضيح السمتين المشار إليهما، لاسيما الثانية، يضرب «جت» مثلاً بالولايات المتحدة، ومن الملاحظ هنا أنه على الرغم من كونه بريطاني الأصل إلى وقت قريب فإنه يتحدث بوصفه أمريكياً. يقول: «على الرغم مما في ذلك من غرابة فإننا (أو على الأقل نحن الأمريكيين) نسينا معنى الحرب». الأنا الأولى هي الأنا الغربية، الأنا الجمعية، أما الثانية فتخص الأمريكيين الذين يرى «جت» أنهم لم يعيشوا مآسي القرن العشرين على النحو الذي عاشه الأوروبيون. فالأمريكيون بشكل خاص لم يخسروا الكثير في الحربين العالميتين، في حين أن فرنسا هزمت واحتلت، وألمانيا هزمت ودمرت، أما بريطانيا فعلى الرغم من أنها لم تحتل فقد تلقت الكثير من الدمار ثم فقدت إمبراطوريتها، وقس على ذلك بقية أوروبا. الولايات المتحدة هي الوحيدة التي أفادت من الحرب على كل المستويات، أفادت زعامة العالم وثراءً منقطع النظير ورغد عيش لا يضاهى وتطوراً علمياً وتقنياً استثنائياً جاء من هجرة علماء أوروبا المهزومة، إلى آخر القائمة. ولكن هذا التميز، كما يرى المؤرخ البريطاني/ الأمريكي، لم يكن دائماً في صالح الأمريكيين، على الأقل من حيث الذاكرة والاستمرار في ارتكاب الأخطاء. ففي حين تنظر أوروبا إلى نهاية الحرب نظرة ارتياح آملة عدم تكرارها، تماماً مثلما تنظر إلى نهاية الحرب الباردة، يظل الأمريكيون وحدهم، كما يقول، ينظرون إلى الحرب نظرة إيجابية. حتى هزائمهم في آسيا لم تردع الرغبة في الحرب وتقديس العسكر والعسكرية. ويضرب «جت» للموقف الأمريكي بأمثلة أهمها ما ارتكب من أخطاء في العراق.

إسرائيل: انتصارات عسكرية وهزائم أخلاقية

هكذا يرى توني جت ما حققته الدولة التي يهمه أمرها بحكم انتمائه اليهودي. ففي كتابه «إعادة تقييم» الذي استعرضت شيئاً منه في المقالة الماضية، يخصص جت مقالتين لتقييم إسرائيل، إحداهما طويلة نسبياً وتتناول حرب 67 وأثرها، والأخرى أقصر ويتناول فيها وضع الدولة العبرية حالياً. ومع أن المقالتين تتداخلان فإنهما تكملان بعضهما البعض بحيث يمكن معرفة الأطروحة الأساسية من إحداهما. تلك الأطروحة تتضح من عنواني المقالتين حيث نجد ما يوضح موقف جت الحاد تجاه الكيان الصهيوني، فعنوان المقالة الأولى «النصر المظلم: حرب إسرائيل ذات الستة أيام»، يدعمه عنوان الثانية: «البلد الذي يأبى أن ينضج».

في مقالته الأولى والتي أتناول خطوطها العريضة يستعرض جت تاريخ إسرائيل وعلاقتها بالولايات المتحدة وبجيرانها العرب مشيراً في هذا السياق إلى أن الدولة اليهودية تنازعها توجهان يرمي أحدهما إلى أن يكون مستقبلها كامناً في الصناعة والتقنية والحياة المدنية، ويسير بها الثاني باتجاه الحياة الزراعية الاشتراكية كما تمثلت في الكيبوتزات التي يتجمع فيها الناس في عيش متساوٍ يعتمد على فلاحة الأرض. في تلك الكيبوتزات التي مزجت، كما يقول جت، أفكار

كارل ماركس بأفكار الروسي كروبوتكن (داعية الفلسفة الأناركية أو الفوضى التي ترفض أن تقود الدولة المجتمع)، عاش قادة إسرائيل الأوائل مثل بن غوريون ومنها تطورت طموحاتهم إلى أحزاب سياسية معبأة بموروثهم الأوروبي من ناحية وأيديولوجيتهم الصهيونية من ناحية أخرى.

في تلك الأجواء المؤدلجة لم يكن للعرب حضور يذكر، كما يقول جت، وإن ذكروا فبوصفهم عمالة محلية يمكن توظيفها أو استثمارها الأمر الذي يثير مقولات النظريات الاقتصادية الماركسية والكثير من الجدل حولها، فكان البعض يؤكد ضرورة تجنب الاضطهاد، فيما يرى آخرون غير ذلك، لكن فيما يتعلق بأحقية أولئك العرب بالأرض فإن الأمر لم يكن موضوع جدل.

من هذا يصل الكاتب إلى نقطة أساسية في مقالته، فيشير إلى أن تجاهل الإسرائيليين للعرب هو «مصدر مشاكلنا الحالية». غير أنه في الوقت نفسه يرفض ما يردده نقاد الصهيونية حين يسارعون إلى أن «الصهاينة الآباء» رفضوا التعامل مع العرب، فيقول إن كثيراً من الإسرائيليين كانوا سعداء بالتعايش مع السكان المحليين، بل إن بعضهم «كانوا يفخرون بنجاحهم في العيش بسلام إلى جانب جيرانهم العرب ضمن حدود وطنية»، ثم يشير إلى أن العرب المقصودين كانوا في المقام الأول من الدروز والبدو. هذا التحوط من جانب المؤرخ البريطاني اليهودي لا يتحول إلى دفاع عن إسرائيل بقدرما أنه يمهد لنقد أكثر جذرية. فالمشكلة لم تكن في غياب التعايش الإنساني بين العرب والإسرائيليين، وإنما في العقلية التي حكمت الوجود الإسرائيلي أصلاً.

حسب تلك العقلية لم يكن العرب أكثر من أحد أجزاء المشهد الطبيعي المحيط، أي أنهم كانوا بشراً وسكاناً قد يرغب البعض بالتعايش معهم أو يرفض البعض ذلك، ولكن في كل الحالات لم يكن لأولئك العرب اعتبار في تشكيل الدولة اليهودية بوصفها «إسرائيل التي في الذهن والتي من خلالها رأى معظم الإسرائيليين نشاطهم السياسي وبيئتهم». معنى ذلك هو أن اليهود الذين استوطنوا فلسطين جاءوا بتصورات مثالية استمدوها من ثقافتهم الأوروبية: «إخراج اليهود من أوروبا لم يؤد إلى إخراج أوروبا من اليهود». بهذه العبارة الجامعة والصارمة يلخص جت رؤيته لمشكلة الدولة اليهودية متمثلة بعجزها عن التعايش مع محيطها الإنساني فقد ظلت «إسرائيل في 1967 بلداً أوروبياً في كل شيء ما عدا الاسم». كل شيء في إسرائيل كان أوروبيا: قادتها وأيديولوجيتها وقوانينها. لقد كانت مشروعاً أوروبياً في المقام الأول.

من سرده لأحداث حرب 67، الأحداث التي يقول إنه كان شاهداً عليها عن قرب، فقد كان في إسرائيل آنذاك وخدم في الجيش الإسرائيلي، يشير الكاتب إلى تفاصيل كثيرة معظمها معروف ليخلص منها إلى أن النصر الذي حققته إسرائيل كان من الضخامة بحيث فاق توقعاتها وأثملها حتى أنها خسرت فرصة ذهبية لتعديل الأوضاع القائمة على نحو يخدمها هي قبل أي أحد. فعلى عكس حرب 48، التي يسميها الإسرائيليون واليهود عموماً حرب الاستقلال، والتي مثلت النصر الأول للدولة اليهودية، كانت حرب 67 «فرصة حقيقية لتعديل الشرق الأوسط لمصلحة الجميع، ومن ذلك مصلحة إسرائيل نفسها - لكن حجم النصر سلب قادة البلاد على نحو ما الخيال والمبادرة». وكان من نتائج تلك الثقة المفرطة، حسب جت، أن

جاءت صدمة 73 لتفاجئ الإسرائيليين بأن العرب أقدر على التخطيط الذكي مما ظنوا.

كانت حرب 67 حداً فاصلاً إذا في تاريخ الدولة العبرية، حسب ما يرى توني جت. فقد أدت تلك الحرب إلى انغمار إسرائيل في الشرق الأوسط ولم تعد قادرة على الاحتفاظ بهويتها الأوروبية. «منذ 67 دخلت إسرائيل عالم الشرق الأوسط بشكل تام». اتضح ذلك بتوسع المستوطنات وظهور الجماعات الدينية المتشددة والوطنيين الديماغوجيين والمنادين بالتنقية العنصرية. وأهم من ذلك لم يعد ممكناً تجاهل العرب الفلسطينيين خاصة والعيش بدونهم أو بعيداً عنهم. يضاف إلى ذلك أن إسرائيل صارت أقل أمناً من أي وقت مضى في تاريخها.

يصل جت من ذلك إلى نتيجة رئيسة تتلخص في أن إسرائيل اليوم تواجه مأزقاً شبيهاً بما واجهته عند 67 حين حذر بن غوريون بقية الإسرائيليين من البقاء في الأراضي التي تم غزوها. «إن نصراً تاريخياً» كما يقول جت «يمكنه أن يحدث من الدمار ما تحدثه هزيمة تاريخية»، وإذا كان العرب، الذين خسروا تلك الحرب، قد تجرعوا مرارة الخسارة، فإن الإسرائيليين تجرعوا مرارة جاء بها النصر.

تلك الرؤية قد لا يتفق فيها مع توني جت كثير من الإسرائيليين أو المحللين الغربيين أو حتى غير الغربيين، لكنها في النهاية تصدر عن تحليل متماسك منطقياً ومؤسس على معرفة وثيقة بالأحداث وبالتطورات المختلفة، كما بالأيديولوجيات والبرامج السياسية والعسكرية. يضاف إلى ذلك أن الكاتب لا يصدر عن رغبة في الإضرار بإسرائيل، بل هو العكس يهدف إلى ما يراه مصلحة عليا للدولة

اليهودية ولكن الرؤى تختلف وقد تؤدي إلى تنافر حتى بين أعضاء الجماعة الواحدة. وفي هذا السياق يلفت الكاتب نظرنا إلى أن آراءه في هذه المقالة، كما في مقالات أخرى له حول إسرائيل، أدت إلى مواقف سلبية ضده في الصحافة الثقافية والسياسية الأمريكية. ففي نهاية المقالة المعروضة هنا يشير إلى أن تلك المقالة، التي نشرت في يوليو 2002، كانت آخر مقالة ينشرها في مجلة «نيو ريببلك» التي رفضت النشر له بعد ذلك لما رأته من مواقف ناقدة لإسرائيل والصهيونية.

ط. قلق التأليف والكتابة

قلق التأليف والكتابة عن اليهود(*)

لست متخصصاً في الشأن اليهودي، لكني شغلت بالحضور اليهودي في الحضارة الغربية منذ كنت طالباً أدرس الأدب الإنجليزي، وتطور ذلك الاهتمام ليسفر عن ورقات بحثية مختلفة إلى أن تبلور في كتاب بعنوان «المكون اليهودي في الحضارة الغربية» صدر عام 2007، والملاحظات التالية تعبر عن جانب آخر من الانشغال بذلك الحضور، فقد دفعتني ردود الفعل، سواء ما تحقق منها أو ما لم يتحقق، إلى التفكير أولاً في التأليف بوصفه مفهوماً وظاهرة ثقافية في غاية الأهمية، وثانياً في اليهود بوصفهم موضوعاً للتأليف. ومن هنا فالملاحظات التالية تدلف إلى إشكالية التأليف من بوابة الحضور اليهودي والتأليف حول اليهود في بيئة عربية إسلامية.

في البدء سأقترح زاوية ننظر منها إلى عملية التأليف بوصفها تنطوي على ثلاثة مستويات دلالية قد لا تكون جميعها حاضرة في الذهن، سواء أكان ذلك ذهن المؤلف أو ذهن من يؤلف له. والحق أنها لم

(*) أثرت هذه الورقة كثيراً بملاحظات جملة من الأصدقاء بعد أن ألقيت محاضرة في خميسية حمد الجاسر بالرياض في مايو 2009، وبصفة خاصة أفادت الورقة من ملاحظات للأستاذ شايع الوقيان.

تخطر لي شخصياً على بال حتى تمعنت في الأمر منذ سنوات فبدت لي بعض الدلالات وتحدثت عنها حينئذٍ في إحدى المناسبات، ثم عدت إلى الموضوع فتبينت دلالات أخرى لم أتبينها من قبل فنظرت من خلال تلك الدلالات إلى تجربتي الخاصة في التأليف فوجدت الموضوع يكتسب أهمية تجعلني أقدم على مزيد من التمعن والتفكير فيه. تلك الدلالات تتسع بالتأليف ليخرج عن عملية البحث العلمي أو الأدبي إلى فضاءات شخصية وإنسانية تبدو لي متصلة بما يحدث حين ننغمر بعملية التأليف، فالجذر اللغوي للتأليف واستعمالاته المتعددة في العربية هي التي تقترح تلك الفضاءات وتدعونا إلى التحرك فيها.

من المستويات أو الفضاءات الدلالية التي أشير إليها ما يعد من المعروف أو من البدهيات، لكن منها ما لا أحسبه كذلك، ثم إن وضعها معاً وتطبيقها على أمثلة هو ما قد يمنح حتى البدهي المألوف أبعاداً غير مألوفة تماماً. من تلك المستويات:

1. التأليف بمعنى تقريب أو ربط عناصر معرفية غير متجانسة في ظاهرها على الأقل.

2. التأليف بمعنى تقريب الموضوع المؤلف حوله إلى جمهور لا يألفه.

3. التأليف بمعنى تقريب المؤلِّف نفسه إلى موضوعه.

المعروف أو المتداول بين هذه هما المستويان الأول والثاني في حين سيبدو الثالث خارج المألوف. لكن حتى المستويين الأول والثاني سيكتسبان أبعاداً غير مألوفة عند التمعن في ما يتجاوز المتداول من الدلالات، لاسيما حين يكون ذلك التمعن في سياق أمثلة محددة وهو ما أقترحه هنا.

الأمثلة التي يمكن إيرادها كثيرة بكل تأكيد لأن المؤلفات التي سببت قلقاً لأصحابها وتستثير من ثم دلالات التأليف بمعانيها المختلفة ليست بالقليلة وإن تفاوتت في مدى انطباق المستويات المشار إليها وحدة المواجهات التي اقتضتها عملية التأليف في كل منها. ومع أني معني هنا بتجربة خاصة أوشخصية فلعل من المفيد أن أشير إلى بعض الأمثلة الشهيرة، أو أذكر بها، علماً بأن بعض تلك الأمثلة يفتح مستويات أخرى غير ما ذكرت. في ذهني من الأمثلة كتاب أبي حيان التوحيدي «الإمتاع والمؤانسة» الذي ألف في القرن الرابع الهجري نتيجة لظرف لا يتكرر دائماً لكنه يستثير دلالة للتأليف أو مستوى له يغاير، وربما ناقض، المستويات التي أشرت إليها. ذلك أن التوحيدي ألف كتابه بطلب من صديق له كان له فضل تعريف المؤلف بأحد وزراء الدولة البويهية فتمكن التوحيدي نتيجة لذلك التعريف من حضور مجالس الوزير العامرة بالحوار العلمي والمعرفي الضخم في عصره. ثم حدث أن جاء صديق التوحيدي بعد ذلك يطالب المؤلف برواية ما دار من حديث بل ويهدده بإفساد العلاقة ما بين التوحيدي والوزير إن هو لم يفعل، فكان الكتاب نقلاً للصديق لما دار في مجلس الوزير، الأمر الذي يجعل من الممكن النظر إلى المؤلَّف (الكتاب) بوصفه اتقاء لشر محتمل، أي أنه مسعى لتأليف الصديق أو تقريبه وإزالة الشحناء من نفسه. ومن ناحية أخرى نجد التوحيدي في كتابه يقلق أيضاً من بعض مضامين الكتاب فيطلب من صديقه ألا يطلع كل أحد على ما فيه، وهذه مسألة متصلة بوضع من التأليف لا نعرفه في عصرنا إلا في أضيق الحدود، وهو أن تؤلف الكتب للخاصة دون العامة اتقاءً لسوء الفهم أو قصوره.

مثال التوحيدي قابل للاتصال بأمثلة كثيرة في ثقافات مختلفة

وعصور مختلفة أيضاً، ولو أردنا مثالاً من عصرنا وثقافتنا العربية لوجدنا واحداً من أشهرها متمثلاً بكتاب «في الشعر الجاهلي» لطه حسين، الكتاب الذي جر على صاحبه مشاكل كثيرة في حين أن هدفه منه هو التأليف في موضوع جديد لتقريبه إلى قراء لا يألفونه. لكن طه حسين لم يكد ينشر كتابه حتى تبين أن أكثر أولئك القراء يرفض الجديد فيه وهو منهجه، أي الشك الديكارتي وإمكانية تطبيقه على دراسة التراث العربي الإسلامي. يقول طه حسين في تمهيد الكتاب: «هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد، لم يألفه الناس عندنا من قبل. وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً». ولعل من المعروف أن هدف تقريب الناس إلى ما لم «يألفوا» من قبل لم يؤد فقط إلى ازورار الساخطين وإنما إلى ما هو أكثر من ذلك، فقد هوجم المؤلف وحوكم وأرغم على إعادة إصدار كتابه معدلاً، ليؤكد ذلك كله أن هدف «التأليف» لم يتحقق على النحو المرجو.

هذه الأمثلة الشهيرة والكبيرة لست هنا في مقام وضعها موضع المقارنة بالكتاب موضوع هذه الورقة، فليس الهدف هو الإعلاء من شأن ما ألفت وإنما هو إضاءة سياق مهم لمؤلفات كثيرة أخرى ربما انتظم كتاباً ككتابي.

لقد كانت تجربة التأليف حول اليهود في كتاب «المكون اليهودي في الحضارة الغربية» تجربة غنية بكل المقاييس، ولست أقصد من ذلك أنها غنية لقارئها وإنما كانت كذلك لمؤلفها ليس إلا. أشير بتعبير آخر إلى تجربتي الشخصية بوصفي مؤلفاً، كيف قاربت الموضوع، المنهج الذي اتبعته في تلك المقاربة، والمعركة التي خضتها مع بعض تفاصيل البحث، ثم ما خرجت به بعد ذلك وما انتهى إليه الكتاب من

مواجهات. لقد كانت تلك التجربة محرضاً على التفكير بعملية التأليف من الزوايا التي أشرت إليها أعلاه لاسيما ما ليس مألوفاً أو متداولاً منها. كان التأليف بالدلالة الأولى التي أشرت إليها، أي جمع العناصر غير المتجانسة، حاضراً بطبيعة الحال ولكن حضوره جاء بقدر من الحدة لم أعرفه في مؤلفات سابقة، فالسؤال الذي وجدته قائماً أمامي تمثل في إمكانية ربط بعض العناصر المشكوك في ترابطها، أو التي يرى البعض عدم مشروعية الربط بينها، وأقصد بذلك الفلسفات أو النظريات أو الأفكار أو الأعمال الإبداعية لكتاب ومفكرين وفنانين مختلفين ويرى البعض صعوبة ربط بعضها ببعض وذلك من خلال المهاد الأساسي للكتاب وهو الانتماء اليهودي. هل نظريات فرويد في علم النفس، أو أطروحات ماركس في الاقتصاد السياسي، أو أعمال الرسام الروسي شاغال متصلة بكون أي منهم يهودياً؟ وهل اليهودية في هذه الحالة انتماءٌ دينيٌ أم عرقيٌ أم إثنيٌ/ ثقافي؟

لكن لعل الأصعب من ذلك كان ما تمثل في المستوى أو الدلالة الثانية للتأليف. فترابط العناصر بدا نوعاً من الترف حين نستذكر الصعوبة الأخرى: كيف يمكن طرح الموضوع في بيئة ثقافية معادية أصلاً لليهود أو غير متعاطفة، على أقل تقدير، مع أطروحة تحاول النظر إلى اليهود من زاوية حضارية وليس دينية بحتة أو سياسية؟ فتناول الموضوع بقدر معقول من التوازن ثم تقريبه إلى جمهور القراء العرب المسلمين، أو ـ بتعبير آخر ـ تأليف الموضوع بتقريبه أو تخفيف حدة العداء تجاهه، كان تحدياً من نوع خاص وإن لم يكن نادراً لأن ذلك هو شأن الكتابة في موضوعات ذات طابع إشكالي أو بالأحرى صدامي.

بالنسبة لي كان طرح الموضوع من الزاوية المشار إليها ممكن

نظرياً، لكن مواجهته على المستوى العملي ومن خلال التفاصيل الكثيرة لم يكن بالسهولة الظاهرة. ومن هنا نشأ التحدي الثالث، أو التأليف على المستوى الثالث الذي أشرت إليه، أي تقريب الموضوع إلى المؤلف نفسه من حيث هو في نهاية المطاف يحمل ذات الإرث الفكري والنفسي المعادي للمكون اليهودي. التقريب هنا يعنى تجاوز العقبات النفسية التي لا يعرفها من يؤلف ضمن ثقافته الخاصة أي يتناول عملاً أدبياً عربياً مثلاً أو قضية تاريخية متفق على أهميتها وكيفية تناولها، أي التأليف بغرض توضيح مسألة علمية أو الدفاع عن أطروحة غير صدامية أصلاً. فالسعي إلى فهم موقع اليهود ضمن التشكيل الحضاري الغربي أوقفني من ناحية على مساءل مهمة على المستوى الفكري العام ولم يكن في التعرف عليها وتناولها أية مشكلة سوى ما قد يكتنف ذلك من صعوبات فكرية بحتة. المشكلة كانت في التعرف على منجزات علمية وفكرية وإبداعية تبعث على الكثير من الإعجاب ثم تناولها على نحو منصف. كان تقبل ذلك تحدياً يتكرر في كل فصل بل مع كل كاتب أو فكرة أو عمل أو نظرية ابتداءً بمنجز سبينوزا الفلسفي في القرن السابع عشر وانتهاء بمنجز هارولد بلوم النقدي في القرن الحادي والعشرين.

لمواجهة المستويات التأليفية الثلاث المشار إليها كان لابد من السير على خط أشبه ما يكون بحبل السيرك، كان الجمهور حاضراً والذات حاضرة والصعوبات المعرفية الخالصة حاضرة أيضاً. ككل المؤلفين أو كمعظمهم على الأقل، كانت لدي قناعاتي المسبقة وفرضياتي المسبقة أيضاً: من القناعات الأساسية أن في الحضارة الغربية منجزاً لأفراد عرفوا بانتمائهم اليهودي وأن من الضروري التعريف بذلك المنجز من باب المسؤولية المعرفية أو المعلوماتية،

ومن الفرضيات أن هذا المنجز يتصل بأولئك الأفراد بوصفهم يهوداً. كما أن من الفرضيات أن من الممكن الربط بين وجوه ذلك المنجز، أو التأليف بينها، في عمل واحد، أولاً من حيث كونها ناتجة عن مهاد حضاري أو ثقافي معين هو الانتماء اليهودي، وثانياً من حيث هي منجزات إنسانية يتصل بعضها ببعض على المستوى العام.

في محاضرة تمهيدية ألقيتها في مركز الملك فيصل بالرياض أثناء عملي على الكتاب، وأردت بها أن أختبر رأي بعض القراء المحتملين، قلت إن من الصعب الكتابة حول نوعين من الموضوعات: تلك التي نحبها وتلك التي نكرهها، لأننا في الحالين معرضون للتحيز الشديد، وربما التعصب الأعمى. والحق أنني أثناء العمل على الكتاب واجهت ذلك الوضع عدة مرات ولكن بأقدار متفاوتة، في إحداها كنت كارهاً لما أبحث فيه وأعرضه، وفي أخرى كنت متعاطفاً أو شديد التعاطف. الحب والكره، كما هو معروف، مسألتان نسبيتان وتتفاوتان من حال إلى أخرى، وقد نحب جزءاً من موضوع ولا نحب جزءاً آخر. كتابتي عن الفيلسوف سبينوزا كانت معركة امتزج فيها عدم الارتياح بالإعجاب. تمثل عدم الارتياح في ناحيتين: صعوبة فلسفته وضرورة بذل الجهد للتعرف عليها، من ناحية، وعدم ارتياحي لتلك الفلسفة حين عرفتها، من ناحية أخرى. كنت أجد في بعض آرائه، لاسيما طابعها الحلولي وموقفه السلبي من الأديان، ما ينفرني. لكنني مع هذا كله لم أملك سوى أن أعجب بنبوغه وتفوقه على ظروفه الصعبة ثم تأثيره الهائل على مسيرة الفلسفة الغربية.

في الجهة المقابلة وجدتني في حالة إعجاب كبير نسبياً أثناء تعرفي على أعمال الشاعر الألماني هاينريش هاينه على الرغم من

شدة النقد الذي تعرض له والذي كان له ما يبرره سواء في سلوكه الشخصي أو في بعض آرائه تجاه معاصريه. وجدت في شعره وقدرته على مغالبة الصعوبات التي واجهته بوصفه يهودياً ثم المرض المقعد الذي ابتلي به والذي أدى إلى شلله التام في أواخر أيامه، وجدت في كل ذلك ما يجعلني أكثر تعاطفاً معه وتقديراً لموهبته. لكن شاعريته المميزة كانت سبباً آخر للإعجاب به، فقد كان أشهر شاعر غنائي أوروبي في القرن التاسع عشر وما زال من أبرز شعراء ألمانيا. غير أن سبباً آخر شدني لذلك الشاعر اليهودي وهو موقفه المتعاطف تجاه التاريخ الإسلامي في الأندلس كما اتضح لي ذلك من قصائد كتبها عما آل إليها المسلمون في أواخر عهدهم (علماً بأن هاينه كان يعبر عن تعاطفه مع أقلية كانت تعيش أوضاعاً مأساوية تشبه ما كان يعيشه اليهود في أوروبا في القرن التاسع عشر).

دراستي لليهود أو ما أفضل تسميته «الجماعات اليهودية»، اتباعاً لمقترح الأستاذ في هذا الباب، عبد الوهاب المسيري رحمه الله، نهضت على مبررين كبيرين، الأول كان الحاجة العربية الإسلامية لمعرفة تلك الجماعات ودورها في تشكيل الحضارة، والثاني تسليط الضوء على وضع الأقليات ضمن التشكيلات الحضارية الكبرى. إشكالية الكتاب تمثلت في المبرر الأول، لأن الثاني يدخل في إطار الدراسات الاجتماعية/ الأنثروبولوجية الخالية غالباً من الحساسيات. وسأعترف هنا بأنني كثيراً ما ألجأ إلى هذا المبرر الثاني للدفاع عن مشروعية الدراسة لدى أولئك الذين يرفعون حواجبهم دهشة من إقدام دارس عربي مسلم وسعودي أيضاً على الكتابة في موضوع غريب على الساحة الثقافية من حيث الزاوية التي درس من خلالها على الأقل. فليس أسهل بالطبع من شتم اليهود أو الحديث عن

مؤامراتهم ودسائسهم أو عن بروتوكولات حكماء صهيون، وليس أصعب من الحديث على نحو إيجابي، أو على قدر معين من الإيجابية، حول أولئك.

الكاتب الأمريكي بوب سلفرمان، الذي كتب مراجعة للكتاب نشرها في مجلة «السياسة الخارجية» Foreign Policy التي تصدرها وزارة الخارجية الأمريكية، لفت نظره غرابة أن يأتي كتاب بالعربية فيه شيء من الحديث الإيجابي عن اليهود وأول ذلك بربطه بمتغيرات السياسة السعودية وكأن الكتاب نتيجة لتوجهات تلك السياسة. لكن المراجع الأمريكي عبر عن إعجابه بالكتاب من حيث شجاعته في طرح وجهة نظر مخالفة للشائع في الكتابات العربية حول اليهود. تلك الشجاعة ليست بالضبط ما استرعى انتباه المتعاطفين مع الكتاب ممن اطلعت على مراجعاتهم أو ردود فعلهم من العرب، لكنهم تفرقوا بين مرحب بالكتاب ومنبه إلى خطورة المغالاة في إبراز البعد الإثني للثقافة أو الفكر وكأن في ذلك نوعاً من الحتمية التي تقيد الحرية الفكرية والإبداعية. لكن الطريف في كل ذلك هو أن ردود الفعل التي كنت أتوقعها أو بالأحرى أخشاها لم تظهر، وأقصد بذلك ردود الفعل المتشددة تجاه أي تصوير إيجابي لليهود، مع أن جريدة «الحياة» التي أبرزت الكتاب عند صدوره في صفحتها الأولى لفتت الانتباه إلى أن الكتاب ينطوي على سعي المؤلف لتلميع صورة اليهود، وهو ما كان يمكن أن يستثير ردود فعل سلبية.

في كلمة الختام التي جاءت بعنوان «وبعد» عبرت عن مخاوفي من سوء الفهم، وهي كما اتضح مخاوف لم تتحقق، على الأقل ليس بالشكل أو القدر الذي تخوفت منه. ما تحقق هو سوء فهم من نوع آخر وأقل خطورة تمثل في عدم التفات كل من اطلعت على

ردود فعلهم المكتوبة إلى جانب مهم من أطروحة الكتاب أشرت إليه بل توقفت عنده وقفة كنت أود أن ألفت بها الانتباه. ذلك الجانب هو المتصل بطبيعة الإسهام اليهودي في الحضارة الغربية. ذلك أنني أشرت إلى مفهوم «الهدم» أو «التقويض» (subversion) الذي يرد في الكثير مما ألف في الغرب حول اليهود لاسيما بأقلام يهودية وذلك في وصف طبيعة ذلك الإسهام. فقد فرقت في حديثي عن الهدم بين مستويين: الهدم المبدع الذي يقصده أولئك وهو الهدم الخارج عن الإجماع ولكن بغرض الإصلاح ـ من حيث أن التدمير يكون لجوانب يراها الهادم مضرة، فكل حركة إصلاحية تنطوي على هدم ما. ذلك المعنى هو ما يريدنا الكثير ممن كتبوا عن اليهود في الغرب أن نأخذ به، ولكني فضلت معنى آخر يتصل بذاك لكنه يختلف عنه. فالهدم بالمعنى الثاني يصدر بغرض الإصلاح ولكنه الإصلاح الذي يفيد فئة محددة هي الفئة التي ترى نفسها مضطهدة وتريد هدماً/ إصلاحاً تفيد منه قبل أي أحد. فقد عملت الجماعات اليهودية وعمل مفكروها ومبدعوها على ترك كل أثر من شأنه الإعلاء من شأن اليهود، ولاشك لدي أن هذا الفهم الأخير لم يلتفت إليه أحد من العرب الذين كتبوا عن الكتاب، كما أن الأمريكي سلفرمان الذي كتب عنه وهو يهودي أمريكي لو انتبه له لعده من قبيل معاداة السامية. فهو، كما أسلفت، ينطوي على اتهام للمكون اليهودي بأنه قائم على المصلحة الفئوية في المقام الأول دون أن ينفي ذلك بالطبع أية منافع أو قيمة تفيد البشرية جمعاء. فالمصالح الفئوية لا تتعارض بالضرورة مع المصالح العامة لكن القول بغلبتها ليس مما يود أحد أن يوصف به.

هذه النقطة الأخيرة تستثير مسألة لم تخطر بالبال عند تحديد مستويات التأليف في بداية هذه الملاحظات (فأنا هنا أفكر بصوت

عالٍ). هناك مستوى رابع يمكن الإشارة إليه أيضاً: التأليف بمعنى تقريب أطروحة الكتاب أو نتائجه إلى من هم موضوع تلك الأطروحة، أي اليهود في هذه الحالة. هل يمكن تخيل أن تتآلف الجماعات اليهودية مع مؤلف يبرز دورها الحضاري لكنه يتضمن اتهاماً لذلك الدور بأنه يخدم مصلحة تلك الجماعات أكثر مما يخدم المجتمعات التي تضم تلك الجماعات؟ ليس ذلك سهلاً بالطبع ولعل الإجابة بالنفي هي الأقرب، لكن عملية التأليف تظل مفتوحة على ذلك الاحتمال الرابع مثلما هي مفتوحة على بقية الاحتمالات. يبقى أن أشير إلى أن الحديث عن احتمالات يعني أننا إزاء عملية قد لا تتحقق، أي أن السعي إلى التأليف قد لا ينتهي إلى «تأليف» لا المادة ولا العناصر الأخرى بعضها ببعض. فما نسميه مؤلَّف قد يظل مشروع مؤلَّف، يظل بتعبير آخر مسعى تشير إليه الصفحات الملتئمة والغلاف المحتضن والأفكار التي تتجاور، لكن تشكك في تحققه طبيعة العلاقة الحاصلة، العلاقة التي قد تبقى على تنافر خفي أو ظاهر، بمعنى أن الأفكار لم تأتلف والعناصر الإنسانية التي ينشدها المؤلف ظلت بعيدة عن الائتلاف المنشود. هل يصدق هذا على كتاب «المكون اليهودي»؟ لا أدري، لكن الكتاب يسعى دون شك إلى ما تسعى إليه بقية المؤلفات، أي أن تكون مؤلَّفات بتشديد اللام وفتحها ومؤلِّفات بتشديد اللام وكسرها.



سعد البازعي

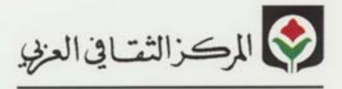
قلق المعرفة

"يتوقف هذا الكتاب أمام القلق شاغلاً في العلاقات الثقافية، في حضور الآخر، في أسئلة الاختلاف سواء تمرأى في الأدب أو الفكر أو الفن.

القلق هو ناتج الوقوف أمام الاختلاف، اختلاف الثقافة عن ثقافة أخرى، أو هو ناتج عن الأسئلة المحيّرة التي لا تتوقف المعرفة عن طرحها والتنامي من خلالها سواء كان ذلك أمام المفكر أو الشاعر أو الفنان.

صدر للكاتب مؤخراً:

1. الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف (2008).
2. جدل التجديد: الشعر السعودي في نصف قرن (2009).
3. سرد المدن: في الرواية والسينما (2009).



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma

